



A.O.O!!



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

المسوق باسم

حاشاك

في الطبقات

سأله الكمال أحمد الدين الشاذلي بن عبد الحميد

والعظيم الميرزا محمد باقر



<p>الحج - اس کتابت ہو سکتی اس کتاب کو میں لکھی ہو</p>	<p>کتاب علم جو وہ قطعی ستارہ ہے</p>
<p>۱۔ شرح تفسیر کتاب ۲۔ رسالہ کبر ۳۔ ایسا خوب ۴۔ مختصر التفسیر ۵۔ مثنوی ان السیاح</p>	<p>۱۔ شرح تفسیر کتاب ۲۔ رسالہ کبر ۳۔ ایسا خوب ۴۔ مختصر التفسیر ۵۔ مثنوی ان السیاح</p>
<p>۶۔ تفسیر ۷۔ رسالہ انطون ۸۔ قرین الاشیار ۹۔ تعلیقات تفسیر الاشیار ۱۰۔ مختصر روح البیان ۱۱۔ رسالہ بقولات شمس ۱۲۔ رسالہ جوامع خیر</p>	<p>۶۔ تفسیر ۷۔ رسالہ انطون ۸۔ قرین الاشیار ۹۔ تعلیقات تفسیر الاشیار ۱۰۔ مختصر روح البیان ۱۱۔ رسالہ بقولات شمس ۱۲۔ رسالہ جوامع خیر</p>
<p>شرح تفسیر ۱۳۔ رسالہ جوامع خیر ۱۴۔ رسالہ جوامع خیر ۱۵۔ رسالہ جوامع خیر ۱۶۔ رسالہ جوامع خیر</p>	<p>شرح تفسیر ۱۳۔ رسالہ جوامع خیر ۱۴۔ رسالہ جوامع خیر ۱۵۔ رسالہ جوامع خیر ۱۶۔ رسالہ جوامع خیر</p>

مِنْ بَيِّنَاتِ حِكْمَةِ فَقْدِ خَيْرِ الْكَثِيرِ

قد طبع الكتاب الذي يحوي بأشعاره مناجاة لحكمة ولجهاز

المعروف باسم

شرح الانشادات

في الطبقات

للكبير الكمال نصير الدين الشهيد بالحقوق الطوسي

والمطبعة النافذة في مكة المكرمة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصرها بتبيينه  
ولا يتنفع بالاصحح منها من تصد عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيني  
واكرر التماسي ان يضمن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضمن على من لا يوجب فيه  
ما اشترطه في آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة انظر  
اعنى الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد اشتباه عظيم اذا الوهم يعرض  
العقل في ما خذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك  
الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجي ان تطابق عليها اهل زمان  
ولا مكان ان يتصلح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد  
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن المشاوب  
الحسية وانفصال عن الوسوس العادية فان من تسيرته الاستبصار ارفها فقد  
فوقاً عظيماً ولا فقد خسر خيراً مبيعاً لان الفائز بها متروك الى مراتب الحكماء  
محققين الذين هم قاضل الناس والحاسر فيهما نازل ومن انزل المتفلسفة للقلوب  
الدينهم اذا دخل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتخفظ هذا القسم من كتابه  
التخفظ وامر بالضم بكل الضمن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسى ان لا اتعرض لذكر ما اعتمدت فيها احدى مخالفات ما اعتقدته  
 فان التقرير غير الرام والتفسير غير التقدير والله المستعان وعليه التكلان قال المنطق  
 الاول في تجزئها لاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والمنطق  
 ضارب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين  
 بالمنطق لان المنطق علم متوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا  
 وهذه مقصودة بذاتها فكانت انما طاقا قال والجوهر يطلق على الموجز لا  
 الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيدورة الشئ  
 جوهرى وبالمعنى الثانى تحقق حقيقة فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول  
 لانها ليست مما لا يكون جوهر فيصير جوهر بل هو الثانى فان المطلوب يتحقق  
 حقيقتها اى مركبة من اجزاء لا يتجزى اى من المادة والصورة واعلم ان هذا  
 المنطق يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم لا  
 ابتداء فى تعليمه بالطبيعات التى هى اقدم الاشياء بالقياس اليها ونحوه بالفلسفيا  
 التى هى اقدمها فى الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم من مبادئ  
 المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقوليات وكان موضوع الطبيعى الجسم  
 الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى  
 يبتنى عليه العلم مصامرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى  
 ايضا فى الفلسفة الباقية منها مبثثة على مسائل اخرى طبيعية كفى الجزء  
 الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعات ايضا ولكن  
 لشرب ان يرتفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقضية لتجيز  
 المتعلم فلزمه ان يقصد الاجابات المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما  
 او لا وما قصدنا لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الاجابات عليه من المسائل  
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لانه  
 اخر ما يخل الى مقاصده التى لا يبتنى على مسألة يقتضى حواله اخرى  
 فصار هذا المنطق لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و  
 قبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوهر

شجرة اشارات  
 المنطق  
 الشارح  
 النهج  
 الطريق  
 الواضح

ان يتجزى

بالضرورة وهو الجهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعق وعلى التحليلي وهو لكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة وليس هنأ هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حجة المذكور اما اولاً فبان الجهر ليس جنساً لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها واعتبار يلزم ان يكون للجسم متقوماً بعرض والحجاب عن الاول اذ انما البطل كون الجسم جنساً في كتبه بان اخذ مكان الجهر الموجود لا في موضوعه وبطل كون جنساً وهو لازم من لوازم الجهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه بطل كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تتحلل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا الترشيح مغالطة فادان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالجواهر او غير مختلفة كالسمر واما مفردة ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متلفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قبي من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متلفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من معكلى المعتزلة وثالثها كونه غير متلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره جمهور المشهورين في كتاب له سماه بالنهاية والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجهر الفرع ورابعها كونه غير متلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشارح ان يشبهه واما الجسم المؤلف فسيجي في موضعه القول فيما شاء الله تعالى قال وهم واشارح قال الفاضل الشارح ان الشارح يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارفه الوهم

آية فسمية الرأي الباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للسبب باسم السبب مجازاً وقد مر  
انه يسمى الفصل المشتل على حكمه لمحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتل  
على حكمه يكفي في اثبات تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او ان ينظر فيما سبقه  
من البراهين بالتنبية ولما اراد في هذا الفصل بطلان الرأي الاول من الاربعة  
المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **فتوله** من الناس  
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل  
قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل و  
ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياؤها عند مثبتتي الجزء لا يمكن ان ينفصل  
الجسم عندها غيرها فتشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم

عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وخرجوا ان تلك الاجزاء  
لا يقبل الانقسام الا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا ان الواقعة منها في وسط  
الترتيب يجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر الاجزاء احكاماً اربعة  
اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا يقبل  
الانقسام اصلاً والرابع ان الواقعة في وسط الترتيب منها يجب الطرفين  
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول  
منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيداً لما يتألف منهم به على ما ينبغي ان يفعل  
ناقضوا الاولها م وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة  
وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكيل بعينه كالاشياء  
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء  
وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة  
في ايراد الفرض ان الوهم بما يقف اما لانه لا يقدر على استحصال ما يقسمه  
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقل لا يقف  
لتعلقه بالكميات الشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها  
في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا في بعضها لا يحسن  
لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسم

الوهمية والقرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط انما كان  
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وانما يلحقه ولا واحد  
 من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شرحه في النقض وانما احبذ  
 من الحكم الرابع وبیان انه ان الاوسط لما يجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرف  
 او لا يقبهما وان لا قاهما فاما بالاسرار فلا فخذ اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه حاجباً لهما  
 وايضا يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو ثالث الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف  
 لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ايضا  
 يقتضي تناقض الاجزاء وهو محال فنفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم  
 المطلوب كما سيأتي وانما لا يقتضي النتيجة والشيء لم يذكر القسم الاول والثاني والا وهما  
 ان يلاقي الطرفين او يلاهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبإدراك ذلك القسم  
 الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه  
 الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم يرجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث  
 بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه  
 قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو  
 يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسرار ثم ترك الاول لان حالته ظهر  
 وصرح برفع الثاني بقوله وانما ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً  
 غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسرار فاما خصمه  
 بالذکر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته مستلزم  
 المطلوب وانما يرجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت  
 لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي  
 في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب  
 اليهما فذهب **قوله** وانه بحيث لو حتى زجي رفيه مدخلته للوسط تكون  
 محالهما اوحدهما او ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من ان ينفذ فيه  
**اقول** يريد بيان امالة حال القسم الثاني وهو القول بالمدخله ففسره اولاً بالمتك  
 المسكنين والخصم وعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير المحذور

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه الاخرى وهو ما يعتمد عليه المتكلم  
 كالأرض للسير والاعتقاد عندهم هو ما يسيه الحكيم وميلا واما الحيز عندهم فهو  
 الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء بداخل الكوز للماء  
 واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحيا والمماس  
 للسطح الظاهر من الحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم  
 من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكارها  
 او حيزهما وما شئت فسمه لثلاثين قس في العبارة والمعنى ان الطرفين لوجوه  
 محققان يداخل الوسط فلا بد من ان يتخذ في الوسط **قوله** فيلق  
 غير ما لقيه والقدر الذي لقيه. و. واللقاء المتوهم للمداخلة **قوله**  
 اى فيلقى الطرفين حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والذى  
 الذي لقيه حال المماس قبل النفوذ واللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمداخلة  
 مضايحة الملاقى في الحالين من الجانبيين فلنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن  
 ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل  
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ  
 غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى  
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه  
 بان هذا البيان اقناعى لا برهانى وقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو  
 حركة ما اقل وهو حال المماس ووسط وهو حال الذى بعد المماس وقبل تمام المداخلة  
 واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يعبر على رأى نفاذ الجزء الذى لا ينفذ وهو ان يكون  
 الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وثباته مبنى على نفوذ الجزء ولا يعبر على  
 رأى مشتبیه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا  
 منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحق باخرى فاذ  
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتتلا على معناه  
 على المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملا  
 الوسط ملاقيا لآخر الطرفين ملاقاته الوسط له وان لا يتميز في الوضع



انكلا فراغ عن لقائه فخر لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيئاً  
 من ذلك لم يكن ما يكون عند تقهيم المدخلية من الملاقاة بالاسر بل بقي  
 فراغ واقسم ما يتلاني **اقول** اي امداصلة التامة يقتضي ان يكون الطرف  
 اللداني للوسط بعينه المدخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المدخل اياه فانها متلاقيتان  
 بالاسر حرير تقع الامتياز في التوضع بين المتدخلين والتوضع ههنا هو كون الشيء  
 بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية اني احدها يكون  
 بعينها اشارة الى الآخر اذا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب  
 ووسط وطرف اي هذا افترضنا فنقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد  
 حجم اي بنا فنقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان  
 احد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالاسر وحسبنا فنقض الحكم  
 الثالث فينقسم الجزء وتبعا اصل ان تجوز المدخلية بنا فنقض الاحتكاما للثلاثة  
 المذكورة جميعاً وتلخيص هذا الكلام ان اقول بالاجزاء ليسند من القول باحد  
 ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالذات او بالبعض وذلك يستند  
 القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الاحكام منها او عدم امتيازها في  
 التوضع المتخيل بها وهذا محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الجزئية والفاضل  
 الشارح اورد من حجج مثبتة الجزئية معارضة لها وهي ان الحركة موجودة في غير  
 قائم الذات وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى  
 ما في الحال ولو لا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميعه  
 موجوداً لكونه غير قائم فاذا لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة  
 والا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وبطل هذا التشاك  
 عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي **قوله** وهم واشارته ومرتاس  
 من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**  
 يريد ابطال الاحتمال الثاني للنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة  
 المذكورة وهو كاعدا وقفا على حجج نفاة للجزء ولم يقدر روعا على ردها اذ عذر  
 لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهي لكنهم لم يفرقوا

٩٠  
 من حيث  
 اتصال  
 وانما لا يكون

بين ما هو وجميع في الشيء بالقوة وبين ما هو وجود فيه معلف، فمن ان كل  
 ما كثر في الجسم من الانقسامات التي لا تنتهي فهو حاسم في نفسه، ان كل فحكموا  
 بان ما له على ما لا ينهاى من الاجزاء صريحا وهذا الكلام بعد ما ان يقضي  
 الى ان كل ما لا يكون حاسما في الجسم من الانقسامات فهو حاسم، ان يحصل  
 ايها حاسم من حروفان بوجود كذا في الجسم وان الكثرة في الاجزاء  
 ان الواحد من حيث هو واحد لا يقسم فاذا قد نجعل من واحد من  
 ان جسمه ينقسم الى اجزاء غير منقسمة وكل ما يشتمل على اجزاء  
 نفسه فانه لا يقسم، فليكن الجسم يشتمل على شيئا لا يقسم، وهذا  
 هو الوجود في الجسم، الذي لا يقسم، وان لم يقسم وان لم يقسم  
 يقسم الى اجزاء، فليكن شيئا وهو لا يقسم الى اجزاء، فليكن  
 اجزاء، فليكن اجزاء غير متناهية تملأ في اجزاء  
 فليكن اجزاء اجزاء، فليكن اجزاء هذا المذهب، فليكن اجزاء  
 مسافة محدودة في زمنا غير محدودة، فليكن اجزاء  
 بقية وجواب كون شئ على ما لا يتناهى غير متناهية، فليكن اجزاء  
 ولما لم يقسم اجزاء، فليكن اجزاء اول تجزئة التجزئة اقرب من  
 حركة الجيد من بعده، فليكن اجزاء مساوية لجزء واحد لكونه  
 اتقوا بسكون البطيء في بعض اجزائه حركة السريعة في بعض اجزائه  
 بانفسك ان اجزاء، فليكن اجزاء في سبعة اجزاء بين الفارقين بانفسك  
 المشهور قال ولا يعلم ان كل كثر كانت متناهية، فليكن اجزاء  
 الواحد والمتناهى موجود ان فيها اقول قال القادس في نفسه، فليكن اجزاء  
 بالاشد ان على عدد تنسب وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما، فليكن اجزاء  
 الكم والثانيه من موعة المضاف والواحد على التقديرين، فليكن اجزاء  
 ان اراد به المتناهى في المقدار فلا يكون موجبة في كل كثر لان الكثرة يقع  
 على الحركات ايضا وان اراد به المتناهى في العدد فلا يكون موجودا في كثر  
 حقيقة لانه لا يكون موجبا في الاثنين اذ لا عدد اقل من

لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لأن الاثنين ليست بكثرة اضافية  
فأذن ينبغي ان يحل الكثرة على الاضافة حتى يستقيم الكلام أقول هذه مواخذة  
لفظية تليق الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤول منها مؤلفاً

من أحاد ليس له حجم انزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد  
**أقول** تقريرة كل عدد متناه من الكثرة اذ اخذ مؤلفاً فلا يخالو اما ان يكون حجم  
ذلك المجموع انزيد من حجم الواحد يكون وهذا انقساماً والشيخ اشار الى ابطال القسم  
الاول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد  
به ثم قال بل عسى العدد ان يبل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد  
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد وان لم يكن  
يفيد زيادة المقدار في التحقيق ليس يفيد ما ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدراها  
مساوية لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحسب يستحيل ان يقع الامتياز بينها  
بنفس الجمعية او لشي من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها  
متساوية النسبة الى جميعها واذا الامتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن  
محتاجاً الى هذا البيان لم يحزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجوز **وقول** عدم  
الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف  
النصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع ويختلف احوالها  
العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعدد بتلك الاعتبار والحق  
في ذلك ان التعدد من لواحق التغير والتغير قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً

وعند المتأخرين يرتفع التغير الوضعي دون العقل فيرتفع التعدد الوضعي دون

العقل فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز **وقال** وان كان

الكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في

جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **أقول** هذا هو القسم

الثاني من القسمين المذكورين واما ان يؤلف من كثرة متناهية

جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد

الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلاث حتى تصير للوحدات

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسم اى حصل  
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات  
 الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مائة لان يدخل فيه آخر مثله قال  
 الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات  
 بيننا وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم  
 الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار  
 احتياج لان الحاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تقع الى الكثرة بل تعي الى  
 الاحاد التي يعي اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات  
 بينها في الجهات لا ان يفرض اول التاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات  
 الاخرى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من  
 امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم والحاصل من الكثرة المتناهية  
 وبين المثلث من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب بقوله  
 بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيدورتها جسما  
 لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهب اليه واعلم  
 ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم  
 يتألف مما لا يتناهي وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهي لكنه لم يقنع  
 بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المتعادلة لا يتألف مما لا يتناهي اصله قال  
 كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهيه  
 القدر **اقول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله  
 فكان جسم والجسم متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان  
 جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة  
 موضوعها الجسم ومحوىها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهيه  
 القدر ولفظ فكان رابطة للجوهر تالي للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا  
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية انريد من واحد منها وحصل  
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي



بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً قال الفاضل الشارح انه قال  
 فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوة قوتنا يجمل ان لا يكون وفى الثانية  
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية متناهى ان يكون  
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالاستثناء وفى الثانية  
 بالامكان العام اقول انه لا يعقل فى الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء غير  
 متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التى لا يتجزى ويدل  
 عليه قوله الى ما سيفصل وقد ان امتناع تركيبه منها فكان الواجب ان اقول  
 فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال فى الفصل الثانى  
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز  
 هذا التاليف ثم ابطاله او رد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما  
 قال فى الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب  
 فلما ابطاله اورد ههنا نقضه وهو الحكم بانه لا يجب وباجمالة القضية الاولى مصل  
 كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا  
 ليس يجب ان يكون لبعض الاحسام ولذلك جعل للارز من اجزئاً وهو قوله فقد  
 اوجب اماكن وجود جسم وذلك بكيفية يجب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح  
 عليه سواء هو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا يتناهى بالفعل يقتضى  
 الحكم بوجود جسم لا يكون لامتناهيه مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ  
 فقد اوجب اماكن وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان  
 هذا الامكان محتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله محتمل  
 لان المستغنى هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس  
 بواجب ولا مستغنى فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه المفاصل  
 الا لما نخرج كافتاك اقول والاظهار انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم  
 مركباً عن الاجزاء لم يمتنع امكن كونه غير مركب لذلك ذكر الامكان وقال بل هو  
 بنفسه كما هو عند المحس اقول المحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على  
 ما ذهب اليه الفريقان امر عقل غير محسوس فلما ابطال ذلك محسوس كون الجسم متصلاً فى

نفس الامر كما هو عند المحس قول له لكنه ليس مما لا يفصل بوجوب بل يجب ان يكون قابلاً  
 للانفصال ووقوع للفواصل فيه اما بقلك وقطعه واما باختلاف عرضين قاربت  
 فيه كما في البلقه واما بوجههم وفرض ان امتنع الفلك بسبب **اقول**  
 اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا يفصل بل يجب ان يكون  
 قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول اسباب وقوع للفواصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة  
 في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون  
 اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بانفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرض  
 ومثال الثالث ما بانهم قد نيب اليك ليس اذ الم يكن تاليف من احاد لا يقبل القسمة  
 وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية  
 وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشد القدر الذى نورده  
**اقول** هذا بطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى ان الحق احد الاخرين فاشار  
 ههنا الى بطلان احد هما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما  
 الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الدابة الذى هو مذهب الجرحى من الحكمة  
 ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قل لاسيما الوهمية لان البرهان  
 المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تدنيماً  
 لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مشكلة الجرحى الذى  
 لا يخفى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام  
 فيها والمستبصر يرشد القدر الذى نورده اى في هذا الكتاب في بعض النسخ  
 القدر الذى اورده ناه **قوله تنبيه** انك ستعلم ايضا ما علمته من اجل  
 احتمال المقادير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزن ما نالك الحركة  
 ايضاً لذلك وانه لا يتألف ايضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول**  
 قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير  
 النهاية ولزم من ذلك كون الملكية القائمة بالجسم الطبيعي التى للجسم التعليمي  
 الذى يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله  
 ايضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها ينتهي الاجسام والخطوط التى بها

ينتهي السطوح ايضاً كذلك وجميع ذلك اغنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط  
 بسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله من حال احتمال المقادير  
 اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد  
 ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات  
 القارة وذلك لتقابلهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها  
 وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فان لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزئ  
 ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل  
 وحال لا تنحى الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود  
 المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التقصيف تشليطاً  
 بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذا قد ظهر هذا الوجه المذكور  
 على اثبات الجزء قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدراً تخميناً متصلاً **اقول**  
 المقصود من هذا الفصل اثبات الصيول للجسم بالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
 وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة  
 اسم محتسب ما بين السطوح والامراذى يقابله رقة القوام فالتخمين يدل بالاشتراك  
 على ما هو وحشوبين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرق  
 من الاجسام والمراد بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما  
 صفة لشي لا يقاس الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء  
 يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية  
 للسنزمت للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على  
 الصورة الجسمية اتصال ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصال واستدل بالميزان  
 ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشي بقيامه الى غيره  
 وهو ايضاً بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك  
 المقدار انه متصل بالثاني لهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك  
 بحركة جسم آخر يقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني لهذا المعنى والاسم  
 كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فمقل بحسب الاصطلاح الى



الأول ولما تقر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدراً اختياراً متعللاً لا ينبغي أن يحل  
 على اللغوى الثلاث تكرر المتصل والتخمين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على  
 ما هو فصل الكرم المتصل وقد يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كميته  
 متصلة تخمينية وانما قدم التخمين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعتبرون تخميناً  
 الجسم ولا يعتبرون بان اتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال اشارته اولى والمقدار  
 التخمين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وانه لا يتبدل  
 في الجسم الواحد يتبدل اشكاله كالشمعة التي يحول تارة كرة مكعباً مثلاً هو امر  
 عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئاً  
 هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير  
 مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متعللاً في نفسه  
 كما هو عند المحقق وكان كونه ذات كميته وذات تخمينية امر ايضاً غير متنازع فيه  
 ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذات كميته  
 وذات تخمينية واتصاله هو كونه ذات جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت  
 ذلك الجسم فان قيل بمرتعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه  
 ما لم تعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه متوجهاً الى موضوع  
 اعني جوهرية او ضده شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً من  
 شأنه ان يكمن ذات جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصلها الذي يتحصل به  
 جوهرية **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال  
 اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل المأثر احترز بلفظة قد المغيبة لحجز ثبوت  
 الحكم من الافلاك **اقول** هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال احد  
 معانيه اعني الوهمية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما ينبغي بيان  
 فالصواب ان يقا له جل الحكم خزياً لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيره لا يتصل  
 لا كونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارج في فيه والعدم  
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لا ممتنع حصول جميع الانفصالات  
 المتماثلة فيه على ما **قال** وتعلم ان للتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعاً أقول يريد بالمتصل بذاته  
ههنا الصورة الجسمانية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها  
بحيث يلزمها الجسم التعليسي فهي خلت الامتداد الذي هو في الشئ حال كونها  
كرةً ومكعباً ومشكلاً بغير أشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه  
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة  
ما الجسم الذي هو لكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة  
ولو حصل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليسي الذي هو المقدار لكان البرهان  
على اثبات الحيولى بجاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال الانضمام  
الحيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة ولكن بغيرها  
اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانضمام بقوله قبولاً يكون  
هو بعينه للموصوف بالامرين لان لمقابل للاتصال والانضمام يق للحقيقة  
ومن حيث المعنى الذي يقابها ويكون بعينه هو موصوف بهما وهولاء  
لا غير ويقال بالجائر ومن حيث اللف الذي يطرق عليه احدهما فينتفى  
بطرياقه فلا يكون موصوفاً بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية  
عند طريان الاتصال فلا يكون هي عينها موصوفة بالاتصال فان الاتصال  
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً لعدمه  
وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلاً لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير جارية  
للقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى مكان  
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلاً في الغيرة بين قوة الانفصال قبل  
وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المتأ في للاتصال ظاهرة  
والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير  
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الحيولى فالقبول ههنا هو الصورة  
الجسمانية وهيئة الشكل التابع لوجوده ووصوته الجسم التعليسي للامر  
لما فاته كالصورة الجسمانية وهذا يدل ايضاً على ان الشئ بعينه  
الامر بآية بل بذاته الصورة الجسمانية دون المتأ في رزاق

قوله فاذن قوة هذا القبول غير جبر للقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة  
 وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فيلزم ان يفصل اليه  
 وكلما يحدث له الانفصال فتقوى حدونه حاصلة قبل حدونه وكل  
 ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير  
 ووجه ذلك المقبال وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال  
 وثبات المادة لا يمكن الالفظة النتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل قد يضر  
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر  
 كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العترة  
 لا يستدعي محلا ثانيا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس  
 الانفصال بتلك المقدمة ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي  
 يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت بشئ اخر هو  
 الحيوان واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدا ما  
 صرافة فهي يستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال  
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل  
 ولحق ان ملد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه  
 هو ادخال ما لا يتصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون الدمان كلياً  
 وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طرأته وبعده اذ لا يجدان  
 يومهما الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث  
 حال الاحتياج الذية من غير ان يستمر وجوده **وقال** وتلك القوة لغير ما هو  
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود  
 الاتصال يعود مثله **متجدداً** **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود  
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الى  
 للتعين فاعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران باشخاص متصلان اخران  
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود  
 مثله **متجدداً** ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممنوعة فاذن الشيء

الذي فيه قوة الانفصال للباقى في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الحيوى  
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه  
قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقطة قبول الانفصال حال اتصاله حال الانفصال  
ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يصح ان حال كونها اتصالاً  
موصوفة بالانفصال فاذن الجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول  
لانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الحيوى واعلم ان الامر  
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعلقين  
على شئ واحد هو موضوعهما وهو الجسم كما سبق الى او هام المشككين  
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون في ذاته غير متصل  
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون  
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابداء فلا يكون جسماً البتة بل هو  
السمى بالمادة ولا بد من انضياق شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً  
فذلك الشئ هو الصورة والمجوع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل  
لانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلاً  
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوى بالعرض وايضاً ينبغي ان يعلم ان الواحد  
الخصوية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا ترضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد  
من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبذبة على اتصاف المادة بالوحدة  
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره فتقوى لهم لو كان تعدد الجسمية  
بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها وهي جأ الى مادة متحدة في الحالين لكانت  
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى  
وهي جأ الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة  
الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انها تصف بهما  
عند عاكس للصورة والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى  
الحيوى وهما ان الحيوى على تقدير ثبوتها ان كان متخيلاً فاما على سبيل  
الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جميعاً للثنتين وايضاً امر يمكن

بالحلية اولى من الجسمية وايضا لا تحتاج الى هيولى اخرى وانما على سبيل التبعية  
 فاذا كانت صفة الجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحالة  
 حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام  
 منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد  
 بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير  
**قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لم فاما يلزم فيما يقبل الفاعل  
 الانفصال وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم  
 وتقديره ان يقال انكم استدلتم بمكان وجود الانفكاك والانفصال  
 بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارن لقابل وذلك لا يقتضي وجوب  
 كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفاعل والتفصيل  
 بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التقويم  
**قوله** فان خطر هذا الباب الذي فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسه واحدة  
**اقول** هذا هو التنبيه المنزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم ما متزاد  
 الجسماني الذي هو الموصوفة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية  
 عند وجود الانفكاك لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يحيط بسطحه  
 طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار  
 سببه هذا الحكم على هذا الامتداد يستلزم الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن  
 بما يقبل الانفصال والوصل العارضين في الوجود والوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا الموضع  
 ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى كون بعضها فلكا وبعضها غنصلا وما يجري مجراة  
 او اعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان  
 اوفيا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ  
 من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في الوجه الاول وانما يكون  
 اذا اخذ موجدا في الخارج ولا شك في وجوده فالشبهة اخذة كذلك تشا اليه  
 بقوله طبيعة الامتداد وان الطبيعة يطابق على ما اخبر كذلك كما لا شك في انه

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو  
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معاً فان اختلف فقد اختلف  
لكونه مأخوذاً مع اسود يقضي الاختلاف **قوله** وانا عرفت بعض احوال الحاجة  
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت  
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة  
**اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طرياً ان الانفصال عليها وامتناع  
وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه  
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية  
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها ضبيعة نوعية  
محسلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة  
يكون بائياً الاعتبار مادة وبائياً جنساً وبائياً نوعاً فذه الطبيعة الموجدة  
ليست جنساً لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محسلاً اي لا مادة  
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية  
محسلة وانا قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعاً بانضافات معني  
العلوم اليها ففي وحدها لا يكون نوعاً بل يكون نوعية واما ذكر اختلافها بالخارجات  
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي  
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور  
لشيء كالضفد وهو عند تحمله بفصل كائنات ولا يكون مقتضياً في سائر  
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور  
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضفد في الانسان دون غيره  
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضياً للوجود للفتا  
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني  
الموجود طبيعة نوعية محسلة تختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئاً  
اتقضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة  
جنسية غير محسلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئاً من حيث هي غير محسلة شعر

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فوجبه ما للمحصل فان اقتضت شيئا  
 مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك  
 المحصل بعينه والفاضل المشاهر او من الغائب اولاً في ان الجسمية طبعية  
 نفعية واحدة بان مهمتها غير معلومة ولا اشتراك في قبول الاعداد الذي هو لازم  
 لازم لها ولا اشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في السموات ناقض الوجه  
 الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك ثانياً  
 بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل  
 يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والنجاب عن الاول ان  
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً  
 قابلاً للانفصال والتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشتراك ومقتض  
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا الاما لا تعلم وعن المناقضة ان الوجه  
 ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على سبيل بيان وعن الثاني والطبيعة المذكورة  
 يقتضي وجوب الحلول لما ذكره الامكان للحل لعدم الحلول والشكوك التي  
 اوردناها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون  
 غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراعاة ما ذكرنا  
 فلا فائدة بالتطويل بالاعادة قال وهم وتنبية او عدل يقول ليس الامتداد  
 الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم للتركيب من  
 اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام  
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النقط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا  
 المذهب الاجسام المفردة بحسب الاحتمال لا يمتنع وتبقى حكم المتوافقة نقول من  
 المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المتوافقة مذهب ينسب الى بعض القدماء  
 كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساطة على الامتداد  
 بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصغر وقيل ان البسائط  
 انما يكون بالتماسوا والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكذلك اصلاً لا ينقسم  
 وما هي للذكورة ومقاديرها في الصغر الكبر اشكالها مختلفة في اجزاء عم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول  
 فالأول من وحدته وذكر انما قيل في الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية  
 الشكل وفيه نظر لان الشيفر حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون  
 انها غير متخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يعبد بعضها افعال  
 مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسام الخمسة المذكورة  
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك  
 وذكر اختلافات كثيرة لهم لا قيادة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه  
 مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسوية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي  
 عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان النتيجة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كدراً  
 كل ذي حجم قابلاً للانقسام الوهمي قابلاً للانفكاك وكانت النتيجة المذكورة في اثبات  
 الحيوانية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط  
 غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات  
 المادة بالجهة المذكورة متعذراً هذا الوهم هو هذا المذهب ولا امتداداً لطبيعتها  
 الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسيماً واحداً بسيطاً  
**قال** فان خطر هذا بيا لك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة  
 بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في المعلقة او مضافين  
 كما اختلافهما في اثنين او مائة اثنين او مائة ستين يحدث في المقسوم  
 اثني عشر ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع  
 الجملة وطباع الخارج للموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين  
 اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الانقبال المرافعة للثلاثية  
 الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك المرافعة  
 لا تخالفاً لا تضالاً ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه للزيل للوهم وهو  
 باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بنظرهم وذلك لان طبيعة تلك  
 انما يقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث  
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل ما يقتضيه الخارج



عن الكل المتوافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك  
جميع هذه الاربع اما في الامتناع من قبول الانقسام والاقبال او في جواز قبولها  
والاول ظاهر لفساد الثاني حتى ان قيل لعل البعض يستع عن قبول ذلك بسبب  
يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلاني انما المقصود هو ما هو  
امكان طرياً الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفق وذلك  
يكفي في اثبات المادة والشيء قد خص القسمة العرضية والتي باختلاف عرضين  
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفلكية  
وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون  
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارما للموضوع في نفسه وبالاضافي  
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الانقسام  
لان جميع هذه مما يجوزونه فمريين ان كل قسمة من هذه يحدث اثني عشرة  
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاشئين وطباع  
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير  
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد  
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر النصف الثانية الاولى  
لكل شئ والطبيعة قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه  
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
المتبائنين في قبول الانقسام حكم المتصلين وحكم المتصلين في  
قبول انفكاك حكم المتبائنين قوله اللهم الامن عائق فانه خارج عن طبيعة  
الامتداد لازم او اقل اقول هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يصنع  
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له  
ويكون لازماً كما في الفلك او نايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلاً  
وكانه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزم الاخر منه  
مثلاً ومنفعة عن الضرر لا تجوزون انفصال الجزئين منه واتقيا لهما بالضرر  
مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما تدب الى ذلك لما تم وهو ان الصورة الفلكية اعني النونية  
 امر مقارن للامتداد الجسماني ما تم اياه عن قبول الانقضاء والانتفاء بالغير وانتم  
 فرضتم البسيط متشابهة الطبائع فاذا لم اتم لها من حيث هي **هي**  
 من الانقضاء والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لا ريبا طبعيا  
 كان لا اثنية بالفعول ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون  
 نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه  
 من الانفصال بحسب الطبيعة من المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجوه اي لا يكون  
 في الوجوه منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه  
 لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا  
 للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم  
 كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه  
 الشبهة واعترض الفاضل المشار بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية  
 في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك هو منه لان الشيخ بنى حجته  
 على ما سبق من كون البسيط متساوية في الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات  
 الجسمية غير باقية عند الانفصال ومجردة عند الاتصال فهي امور مشخصة واعلم  
 يمنع للماهية المشتركة عن فعلها وجوابه اناسلما ان وقوع الاختلاف بسبب  
 الموانع ممكن واورد اعتراضات اخرى تجري مجرى هذين تنبيه وكل  
 نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبعي  
 بانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنية ولا كثرة  
 تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا  
 واحدا وكيف يوجد اثنية او كثرة لا شخا من ذلك النوع والعائق عنه  
 لازم طبعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها  
 مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويغيبه ان يكون حاشية  
 لما ثبتت في المتن سهوا او ذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعاها ظاهرا قال في  
 الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المشاركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود نزيذاً على الماهية فذلك انزيد ان كان لا ثم لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشككة الا اذا عني بالماهية غيرها اصطلاحاً عليه **تلخيص** ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجوهرية من حيث هي صورة جسمية مقابلة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاً هائلاً وشديداً هو بنفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الحيولى الاولى فاعرفها ولا تستعجل

ان لا يتخصص في بعض الاشياء بقولها بقدر معين دون ما هو اكبر او صغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيتين **تلخيص** الفاضل الشارح هذه للسئلة تفرع على اثبات الحيولى واذ المريك من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماعاً ذنبياً والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاء متفتة فيندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ انزال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الحيولى غير متقدر في نفسها وكون المقادير اليها متساوية بالنسبة فان ذلك يقتضي تجديز بتدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين بسبب تقارنهابل يفيد التجويز وانراة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء فتوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جسمية له ولتكن هذه هي الحيولى الاولى قيداً بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولاً وان كانت جسماً اشارة يجب ان يكون محققاً عند لقائه لا يمتد بعد في ملأه او خلاه ان جاز وجب دة الى غير النهاية هذه مسألة تنافي الابداد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضاً من المسائل

منها مسألة اثبات اتحاد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضاً من الطبيعيات  
وقتها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الحيولى  
وهي من علم ما بعد الطبيعة وبيان هذه للسئلة اورد ما ههنا وقد دل بقتوله  
يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدى المطالب المجيلة قال الفاضل الشارح  
لما بين الشئ ان الجسم مركب من الحيولى والصورة ايراد بعد ذلك  
ان بين امتناع انفكاك الصورة عن الحيولى بغيره ان صورته هذه كل جسم  
متناه و كل متناه مشكل فلجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا من لثا  
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا ينفك  
للمادة فان الشئ يحكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس  
يجوز ان يكون بعد قائل في مادة لانه اما ان يكون متناهياً او غير متناه والظاهر  
بط لانه وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فاختصاراً في حد محدود في  
شكل مقدور ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل  
الصورة الامدادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة  
اعني اثبات تنامي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير  
للمتناهية لو لم تكن مستتعة ليجب ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير  
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يصندان الى غير النهاية والثانية  
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون  
البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على  
الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر  
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما للشتمل على تلك الزيادات غير متناه  
الطول الا ترى اذا انصفنا خطاً وجعلنا احد نصفيه اصلاً وزدنا عليه بنصف  
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير  
ممتمع بحسب لفرض بسبب احتمال كل مقداراً لا تقسامات الغير للمتناهية  
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد  
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصيد  
 للمزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب  
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزيادة اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله  
 الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة  
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر ثمانية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه  
 قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي  
 دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاف في صدر البحث  
 بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده مستتم الوجود فلا يصح وصفه بكونه  
 متناهيا بل يعبر ان يقال لمثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولا فمن الجائز  
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد  
 موبين المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر  
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض  
 بينهما هذه الابعاد اشارة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر ثمانية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها  
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال شرع في تركيب  
 الحجته **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن **اقول** شرع في الحجّة ومعناه ان كل واحدة من زيادات  
 التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية  
**بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزيد عليه امكان اصول  
 يشتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة  
 اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معها فانها ايضا يكون موجودة  
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا  
 الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها وجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع  
الزيادات الممكنة الغير المنتهية وعلى الوجه الذي افسره شارح لا يستعملون  
اللام للتعليل في قوله ولا نكل ولا لا يرا دلفظية له وبوجه نكح تركيب البرهان  
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على اقسام الغيرة المتعددة  
او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخالوا ما ان يوجد من الاقسام ادين ذلك  
لا يوجد فوقه بعد اخر ولا يوجد والاول توجب انقطاع ما معه من اقسام  
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة او هي حاصلات بعد اخر  
فان صدق على كل زيادة انها حاصلات في بعد ومتى صدق على كل واحد  
انها حاصلات في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يبرهن  
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية مع كونه محصورا  
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابدان يؤدي الى تضام  
كلها باطله قال وجميع هذه المقدمات جليلة الامقدمة واحدة وهي قواني  
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلات في بعد وجب ان يكون العقل  
حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان يمكن  
ثباتها بالبرهان استمر البرهان والاستقوا قول انه لم يجعل كون الكل حاصلا  
في بعد معللا ليكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا ليكون كل  
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد وانما ضل الشارح لما جعل  
قوله دائمة زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره  
المذكور في نظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جليلة واما على الوجه  
الذي افسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان  
مجموع الزيادات الغير المنتهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد  
فقال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير  
بينة قصد اثباتها باطل نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابدان  
في حد ليس للترديد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان الحال الذي يلزم  
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات وبعد  
 آخر ولا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما  
 محد وذا بعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله فيكون**  
 انما يمكن وجوب المشتمل على محد ومن جملة غير المحد الذي في التقى **اقول**  
 يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد شتمل الاعلى عدد محصور متناه من جملة  
 الابعاد الغير المتناهية التي هي موجهة بالقوة **قوله** فيصير البعد غير الامتداد  
 محد وذا في التزايد عند حد لا تتجاوز في العظم **اقول** اي اذا كان لامكان  
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية فوجب ان ينتهي البعد بينهما اي بعد لا يوجد  
 ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقصه لا محالة الامتدادان ولا يغنيان بعد  
**اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاع **قوله**  
 والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحد ومن جملة غير المحد  
 وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتدادان فخطيوجد بعد اعظم مما فرض  
 انه اعظم الابعاد ومن يوجد بعد شتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن  
 الاشتغال على اكثر منها وهو محال **قوله** وهو ذلك المحد واما اكثر ما يمكن فهو ذلك  
 المحد وبجسب لفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد  
 مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما  
 غير متناهيين والشيء لم يصير به اعتمادا على فرض المتعلم **قوله** فين ان يكون  
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجهة  
 بغين نهاية فيكون ما لا ينشأ من شهور ابن حزمين وهذا محال **اقول**  
 ومعناه ظاهر قال فان قيل الجملة مبينة على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع  
 فرض تنهاى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين كان لا بد الاوفوقه  
 بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فان دليلكم مبني على مقدسته لا يمكن اثباتها  
 الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن  
 ان نثبت اسرالى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن  
 ذلك لا يضرنا لان قول القول يكون هو ما عنه بمناهيد يؤول الى القول بكونها

متناهيين فيكون خلفاً وذلك لا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع  
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان  
بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن  
مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات  
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب  
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ويكون ذلك  
الفوق في مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك  
المذكور مؤكداً لهذه الحجة أقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير  
مشتمل على الجميع متصله غير واضحة الزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون  
منه وقد ذكر هذا العاقل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي  
هذا المعنى بجارية اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغيب المتناهيية  
اما ان يكون حاصلها في بعد اخر فوقه ولا يكون فان لم يكن كل زيادة  
حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موحقة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك  
الزيادة بعد اخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موحقة في غير ذلك لكان  
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فما ان يكون الكل حاصل في بعد  
او لا يكون ومحال ان لا يكون لا نقاد بيننا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على  
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد  
العاشر فظاهراً ان تلك الزيادات بأسرها موحقة في بعد واحد وذلك محال  
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونها اربعين حاصرين  
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل  
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع  
الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلها باطله  
والفرض من ان ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه  
بعد اخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ههنا لعدم  
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة الزوم بخلاف تلك وانما يقال لا لبأس



ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد كون الكل حاصلا في بعد على  
ما من ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه  
بذل المجهود فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجه اخر يستبان  
فيها بالحركة او الاستعانة ولكن فيما ذكرنا كفاية اقوال الوجه الذي يستعان  
فيه بالحركة هو المبني على فرض سكرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط غير  
متناه يجب ان يسامته بعد الموازنة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول  
نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد وجود نقطة يسامتها قبل كل  
نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق  
خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل الوجهة  
التي يتناهي فيها قدرها منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا  
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من  
وجوب تناهيها في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهور ان قولنا  
فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم منه الشكل اعني في الوجود  
اقول ليس ببيان امتناع انحاء الصورة الجسمانية عن الحيوان فينمى او لا لزوم الشكل  
للمصورة تنوعها في تنوع البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل  
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه انما حقق كان  
ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية  
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر  
من واحدة من جهة احاطتها به فاذا شئ للتناهي يلزمه ان يكون ذاتا شكل  
والامتداد الجسماني متناه وهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني  
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم  
الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وسر لا يكون  
ذات شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل والوجوب  
تناهية قال فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه  
او يلحقه ويلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتشف الحامل **اقول** قال الفاضل الشارح تركيباً لجملة ان يقال  
لنرم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون  
محلاً لها او لما لا يكون محلاً لها او لها وهذه قسمة منقسمة وثاني الاقسام محذوف  
الظهور وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكمه حكمه نفس الجسمية واقتضاه  
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل ان يكون علة لوجودها هو  
لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذکور باقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام  
ثلاثة ووجه ان يقال لنرم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي  
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة  
للمادة ولواحقها في ذلك الزوم والادل اما ان يكون لنفس الجسمية او شئ  
غيرها وصما القسمان اللذان قيد الزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه  
فقد اثنى اقسام لارابع لها ويظهر منه ان تربع القسمة وحذف احد الاقسام  
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولولم من منفرد بنفسه عن نفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهات التناهي والتشكل  
وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم عنه ما يلزم كله **اقول** هذا  
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزوم الامتداد عن نفسه حال كونه  
منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر  
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه  
اولاً في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل  
والوصل والتخلل والتكاثر والكيفيات المختلفة للمقتضية للذات بالجملة  
بسبب انفعالات المادة من غير ما تفرعها يتبع المقادير وهو هيأت التناهي  
والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي  
لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار  
الشئ مع ذلك العارض **ثم قال** في حجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد  
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل الكثير منه واحداً **اقول** اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجب من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وان  
لا يكون الجسمية ولا الكمية ولا القلة ولا الكثرة والقرض بيان امتناع فرض الكل  
والجسمية في الاصل بان وضعها بالفرض يستلزم رفضها لان يكون فرضها  
ممكناً من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض في ذلك  
اختلاف الكل والجزم فرع على المتعارف والتعاضد في الامتداد لا يتصور الا بعد وجوب  
المادة فالحاصل ان الحال لا يلزم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التباين في الاشياء  
وانما عبق الشئ عنه بلوازمه للانضمام والفاضل الشارح قهرهم الامتداد  
لجسماني في هذا القسم مقارن الجميع العوارض للمادية كالسائط والتركيب وقبول  
الانقسام والالتيام والكمية والجسمية منفعة عن الغير والغير في علم ما هو  
عليه في الوجوب الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التفظه بقوله لا تظفر فيه  
وقسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احد هما تشابه المقادير  
وانتفاء تشابه الاشكال ولثالث تشابه الكل والجزم في عوارضها على ان كل واحد  
منها محال برأيه تمام مع في الاعتراض على كل واحد بيان امكان  
الاختلافات العائدة الى العوارض للمادية المذكورة وطنب القول فيه بما  
لا يحمله الناظر فيه الاعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك وانما كان فساد جميع  
اعتراضاته ظاهراً مما قرناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لم يزل ذلك بسبب  
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير  
هيول الفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانست استحالة  
**القول** هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشئ كمال قد لازم  
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه  
عن المادة وعمما توجيه المادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزم  
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيول قابلاً للفصل والوصل  
لان الغاية بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها  
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزم لوجودها كماً وبكلمة  
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

ألا بعد كونه مقبلاً لا ينبغي فعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة  
 فأن حصلها يقتضي كونه مادياً وقد فرضنا لا منفرداً عنها هفت ما اورد  
 الفاضل المشرح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه  
 قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشفق  
 المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادر في الغرض لان الشفق لم يجعل  
 لزوم الحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال  
 يدل ليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال  
 الشعلة لا يمكن ان يتبدل الا بعدا مكان انفعالها وآ علم انه الزم  
 الحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً  
 وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط فتواله فبقى ان يكون  
 بمشاركة من الحامل اقول اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين  
 كون هذا القسم حقاً ويوجد في بعض المسئلة بعدة فلهيولى ان تأثير وجود  
 ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتأني والشكل وهذا نتيجة البرهان  
 المذكور ونبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتخصيصها الى  
 الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب  
 قولهم وهم واشارة اوعلى نقول هذا ايضا يلزمك في اشياء اخد  
 بالجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك فترفع ان الشكل للفلك  
 مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا شك يدعى على  
 ما ابطال به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقرية انكم  
 قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس  
 الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون مقتضى  
 تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً اثر انكم معتدون  
 بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون  
 الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن جازي  
 لاختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجزونه مثله

في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم  
 وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم شكله وبثبه بقوله لنشاء  
 آخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع اللبائن انما كانت  
 احكام اكل والجزء فيها كالارض المتخالفة لبعض اجزاءها في وسط الاجرام  
 وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزائه عنه بخلاف المركب  
 ويكون تخريجه لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب لما كان  
 الفرض اعم الاسباب خضبه بالذكر فقوله فقوله لك تريد ان يفرق بين الصورتين  
 بما يقتضي لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقرير بمجمل الفلك  
 له مادة قد عرض له بسببها الكمية والجزئية وفاقا لوجوب حصول المقدار  
 والشكل فيها فيصيرها كالاو من غير ذلك انسب بعينه ان يكون  
 لما يفرض جزءا له بعدة مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ادام الجزء  
 جزءا او الكل كالاو اما الامتداد المنفرد عن المادة فانه وره جزء ولا كل  
 فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاص ولا تباين اذن ليحكمه  
 حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة  
 قوة اوجبت لحيو لا تلك الحيوية ولحيو لا تلك لها من نفسها او من جرميتها  
 فلما وجب لها ذلك وجب بانجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض  
 بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة اكل  
**اقول** معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لحيو لا اولئك  
 الصورة الجسمية للحيوة المتقدمة به ثم ذلك الشكل النحس انذرى لزمها ولو لم يكن  
 الشكل لها عن نفس هيولا ولا عن صورتها الجسمية ويريد تلك القوة الصورة  
 النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ في غاية من حيث هو غير  
 والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمزاد منها هو الذات نفسه او يصدر عنه  
 الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عن ان خير الذي  
 ان غير ذلك والمصدر الذي من الشئ الذي له رعيته التغير في غيره ثم قال  
 ثم ارجع الى الفلك في الامتداد النسبي وجس انجاب ذات السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للمهيولى ان لا يكون صورة العكل  
 ولا شكله لما يكون بافترض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك  
 لكونه بافترض جزءا للعكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة  
 المعنوية للمهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء  
 الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا احاديا بعد الكل وقد اختلفت  
 النسخ منها ففى بعضها تذكر لفظة صوت الكل حديهما مخصوصة لكون الحصول  
 مضيا فاليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون بمعنى لا يكون  
 للجزء صورته الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يذكر لفظة  
 صوت الكل ويكون فاعلا لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما  
 وجب لها ذلك يعنى الشكل للمقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعلا لقوله لا يكون  
 هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى  
**قال** فحذله عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها و  
 ينتجى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك من عارض وهو معنى الكل والجزء والمضام  
 احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل  
 فان هذا المعنى هو المانع عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب  
 مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بظروا  
 الانفصال عليها **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا  
 الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تنقسم ولا غير كل بحسب ذلك  
 الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا  
 معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا  
 كذا من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع محققا سابقا  
 ثم تبعد ذلك ان صار ما هو كجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار  
 لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحد  
 فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذا  
 الاختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا المتصحر كذا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي  
 اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وقد بدت لاحتضار  
 كلا وغير كل بحسب فرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لا لا علة  
 ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف  
 شر قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعني الفاعل شر قال  
 بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي تحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة  
 شر قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه  
 لكونها عرضيين وتفيد بههنا لان الفاعل فيه فاعل هو الصور والذات عينية  
 ومادة هي فيولا وموضوع هو جرم الفاعل فتتبع ذلك الحق ان خالف الجرم  
 فيه الكل واعتراض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفاعل في الكلية والجزئية  
 بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتخذتا كانتا بصورة وجزءا حاكين  
 في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينت كانتا مادة متحدة  
 في الكلية والجزئية وحر ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة  
 ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة  
 في الوجود وتحول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون حتملا منه قلنا  
 وليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة  
 هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة والاعراض  
 المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة  
 ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور  
 في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحجر هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل  
 انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد  
 بيان ان كون الحيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة  
 من الصورة الجسمية وهذه مسألة يملنى عليها البرهان على امتناع افلاك  
 الحيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت  
 عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

أما الاول فلا نه منان للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا  
 الفصل والعوض يطلق على معان منها كون الشيء بجلب بمكن الاشارة الحسية  
 اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو لقوله  
 المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان العبارة تجسدية هي العلة في كون  
 الحيوى ذات وضع وتبين منه انها هي التي يفيد تخصص الحيوى وتعيينها  
 على ما سيأتى بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد  
 ذاته ذا حجم **اقول** اى لو كان الحاصل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة  
 فلا يخلو اما ان يكون منقسماً على الاطلاق وفي جميع الجهات اى لم يكن فان كان  
 منقسماً في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة حيثما انجم وبقا كان  
 حاء لا الحجم **هذا خلف قال** وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة  
**اقول** وهذا هو القسم الذى لا يكون الحاصل فيه منقسماً على الاطلاق غير منقسم  
 عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحاصل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان  
 غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد  
 يتبدى من تشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاءه ولا يبقى في جهة فدية  
 الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه  
 لا يكون المقطع مقطوعاً وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل من  
 وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يستد اليه ولا يتجاوز له يكون مقطوعاً  
 وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قال**  
 نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا اوسطا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** اى  
 ذلك القطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم  
 في جهة واحدة او ينقسم في جهتين اى فكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى  
 التقدير الثاني خطاً وعلى التقدير الثالث سطحاً واما لم يحتمل فيما اخر لان الابعاد  
 الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها مأخذ الاشارة لم يبق الاثنان فالحاصل  
 ان الحيوى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسماً ونقطة  
 او خطاً او سطحاً وكلها باطل لكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان



لكي منها أحد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هيأ لها فان الجسم والخط والسطح  
 لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل  
 والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في عيناها والا كانت جبراً  
 لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولو ضوح هذه المعاني  
 لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة  
 تنبيهه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكأنت بلا وضع نظرت تحتها الصورة  
 فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حصول الصورة  
 في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان امدكورة الفصل  
 للتقدم وتقريره انما لو فرضنا هيولى بلا صورته جمية فكأنت بلا وضع بانظر  
 لما من تحت فرضنا ان الصورة الحقيقية وصارت ذات وضع بالضرورة لا امتناع  
 وجود جسم غرضي وضع لكان لا يخلو مما ان لا يتجهل الهيولى في موضع من  
 المواضع او يتجهل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني  
 من هذه الاقسام محالان ببدنوية متقارباتا ايضاً محالان لان في المواضع  
 اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية  
 النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره  
 ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالنسبة لجهة ان كان  
 اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها العبور او حصلت  
 بعد ذلك فهذه انقسامان وهما ايضاً محالان مع ان لكل واحد منهما نظيراً  
 في الموجود والشيء او ردهما او رده نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين الشئيين  
 واعرض عن ذكره اقسام الاحالة بالبدن لانه لا يجازي **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة الحقيقية هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة لا يجب  
 وضعها هناك او كان قد عرض لها وضع هناك تحتها الصورة اخرى وانما ليس  
 يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القلم الاول  
 والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبذلك ان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة  
 كانت خيرة متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك في حصوله

ذلك الموضع إنما كان لأن الصورة إنما تحققت هناك وذلك لأن الحيوان لم يكن  
هناك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال إلى نظيره في الوجود  
وهو أن يكون الطويل في صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا  
في موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية يوجب لها وضعا هناك أو كان قد فرض  
لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضا أخرج بالقسم من موضعه إلى الوضع الطبيعي  
لأنه فرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب تحققت صورة الماء  
بما دتما هناك فحصلت الطولي مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون  
ذلك الموضع أولى بها والأولية كانت حاصلة قبل هذا المحقق بحسب الصورة  
السابقة والأحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وإنما ليس يمكن نحن فيه  
لأنها مجردة بحسب هذا الفرض إلى الفرق المذكور قال وليس يمكن  
أيضا أن يقال أن الصورة عذبت لها وضعا مخصوصا من الأوضاع الجزئية  
التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا كالأجزاء الأرض كما يمكن  
أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب محو  
الصورة وهناك وضع جزئي لمحق فالتخصص أقرب المواضع لطبيعتها  
من ذلك الموضع كجزء من الهواء يصدر ما بقي كما من موضعه  
الطبيعي متخصضا بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعي للماء  
مما كان موضعها هذا الصائر ماء وهو هواء وإنما لا يمكن هذا أيضا لأننا  
جعلنا ما مجردة أقول هذان امتناع القسم الثاني وهو أن يحصل الأولوية  
بعد أن يلحق الصورة بالطولي وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود أما بيان  
الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها إلى جميع المواضع التي يفتقدها الصورة التي  
يلحقها فهي أن يكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة  
وسر يستحيل حصولها في بعضها وهي المراد من قوله وليس يمكن أيضا  
يقال أن الصورة عذبت لها وضعا مخصوصا من الأوضاع الجزئية التي يكون  
لأجزاء كل واحد مثلا كالأجزاء الأرض وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا  
يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجمعية على ما أسند كرها

انما يقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص  
دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة  
فى احد ما دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيود المذكورة  
تقرا اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيرة فى الوجوه وذلك  
هو الوجه المثال الاول الذى كان الموضع السابق واجبا لاعا رتنا بحسب الصورة  
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء  
فقسمنا الموضع الطبيعى للماء لوحده الصورة المائية فيه وانما المقصد  
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء للمواضع للماء  
الموضع الاول فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الموضع السابق معنى  
تقوله بسبب الحق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب الحق الصورة  
حال وحده وضع جزئى هناك فهنا سببان احدهما الصورة المائية وهو  
سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الموضع السابق وهو سبب لتخصيص  
له وضع الجزئى منه بالقصد تقرا اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا  
لانا جعلنا المجرى الى الفرق بينهما وكما بطل القسمان ظهرا امتناع الفرض الاول  
وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجرى وقتبين من ذلك ان  
حلول الصورة فى الهيولى لايجوز الا على سبيل القبول بان يكون حلول اللاحقة  
عقيب نزول السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة  
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجرى لا يقتضئها  
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون  
الذى هو حلول صورته الجديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لاحالة الحصول فى  
موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجرى  
به تقرا ان احبيب بان التخصيص وهو الموضع السابق حاصل ثم وغير حاصل  
ههنا عارض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء  
مكانها الطبيعى لابعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها  
باحدها الوجه فى تخصيص الهيولى المجرى باحد الاحيان الممكنة فيجاب

بان الموضع السابق ايضا فيفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اولين  
 وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين  
 هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام  
 اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهوى الى اذا انصفت بالجسمية فهي  
 وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز  
 وواجب عنه يكون كل صورة نوعية مسبوقه بأخرى معدة للهوى في قبول  
 اللاحقة والهوى الى الحالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا  
 الشكل برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه تجوز اتصاف  
 الهوى في حال تجرد هأبأوصاف متعاقبة يقتضى احداها تخصصا بأحد الاوصاف  
 الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهوى الى الموصوفة قبلات  
 الاوصاف ان تخصصت بموضع فهي غير مقيدة وان لم تخصص فحسبتهما  
 مع الاوصاف الى جميع الاوصاف واحدة **ترتيب** فاحد من هذا الهوى  
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمية وفي نسخة الجسمية  
 وقد ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهوى عن الصورة كانت  
 بانها سائلة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في  
 فصل ثمر ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان  
 يتحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها وفي حيز معين ولحتمت عرض القسمين  
 الاولين منها لظهور فساد هأبأبطل اقتصار على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر  
 بالحدس بالمطلوب ولحصر حرج بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه  
 بنفسا والقسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس  
 ان امتناع اقتران الهوى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد  
 الهوى عن الصورة بل يدل على ان الهوى المجردة عن غير معتزلة  
 بالصورة ابدأ وينعكس عكس النقيض الى ان الهوى الى المعتزلة بالصورة  
 غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهوى الى الاجسام هو المعتزلة بالصورة  
 فهو لا يتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهوى الى قد لا يغفل ايضا عن صورة

اخر اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تحتك بها الاجسام انواعاً  
واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة لمضى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الحيوي  
لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحد منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الصور  
ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد اتى يفيد  
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الحيوي بل يقارن  
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع التفكاكها عن جميع تلك الصور  
**قال** وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورة تعجب قبول الانفكاك والالتيام

والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة تعجب امتناع قبول تلك وكل ذلك  
غير مقتضى الجزئية **اقول** اي كيف يحكم بخلو الحيوي عنها مع امتناع  
خلو الجسم من احد امور ثلاثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما  
بسهولة وهما للانزاع للجسام الرطبة من الضغريات وثانيها قبول جميع ذلك  
بعسر وهو للانزاع من الاجسام اليابسة من الضغريات وثالثها الامتناع  
عن قبول ذلك وهو للانزاع للفلكيات وهذه امور مختلفة غير ولجة لذواتها  
هي انما تعجب بطل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشعبة في جميع  
الاقسام لكونها مختلفة ولا الحيوي لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما يتبين  
في علم ما بعد الطبيعة فعلاً اذ ان امور مختلفة ايضاً غير الحيوي والصورة  
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا للمفارقة يتساوى نسبتها لجميع  
الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالحيوي لا بقضائهما ما يتعلق بالامور لا فقط  
كهوالة قبول الفصل والوصل وغيرها ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً  
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يتصف بان موضوعاً باحد هذه الامور

**قال** وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين

وكل ذلك لا يقتضي الجزئية العامة المشتركة فيها **اقول**

الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او

على جميع الاوضاع فاذا حسمية يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين

اثنان كجسمه جـ ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما يجب في النمط الثاني نأذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان  
 خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة  
 كما مر وانما لم يقصر على المكان وجعل الوضع قسماً له لئلا يصير الحكم جزئياً  
 فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين  
 وآله ان الصور يختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة  
 قبول الانفكاك وعسرة يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامتنة  
 مناسبة للآلئين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض  
 ان كون الجسم بحيث يستحق ان يبا هو غير حصوله في ذلك الآلئين ومما يوضح  
 ذلك بقاؤها في بعض الاجسام معزوال الاعراض فان المقتضى لسهولة  
 تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جمعه او  
 اصعاده بالقسر او تكعبه ولغاغل الشارح عليه شكوك كثيرة منها  
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضاً الى  
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في العنصر يأتى الاختلاف  
 استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات  
 الى اختلاف قواها في المهميات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض  
 اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض  
 ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال  
 المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكييفيات  
 فلا مضائق في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً  
 وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات والامواد كذلك  
 ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزل وذلك لان  
 هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضاً للمحالة ويكون لزومها للجسم  
 او كما يكون حالها او كما يكون محلاً لها او كما لا يكون محلاً ولا محلاً وبطلان الاختصاص  
 الا كونه لما يكون محلاً لا محلاً فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير  
 توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها الجوزان يكون بعض تلك

الامور اعدا ما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولة العكس  
فان من الهام ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولة العكس ومبدأ العدم يجب ان يكون  
عدميا والجلب ان استلزام الجسمانية المطلقة لهذه الصور الفلك غير معقول  
لكونها مشتركة وكذلك الجسمانية المختصة بالفلك لان سبب اختصاها بالفلك  
هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمانية لا من صور  
الفلك وحده يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير  
اما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لا امتناع كون القابل فاعلا واما جعل  
بعض الصور الضعيفة اعدا ما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست  
بعدمية اما الابدائية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية  
لا تعتمد عن الاعداد ومنها المعارضات والابان هذه الصور محتاجة للجسمانية  
فالجسمانية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاعراض يمكن الصور مقومة  
لجسمانية فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور ومصادر  
الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الالين  
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بوساطة البعض فاقول  
بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها  
ان تقوى الى الحيولى وهذه الصور تقوى منها من غير دور على ما سياتى  
ببانه وعن الثانى ان الكثير يجب ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشرط  
مختلفة اليه فهذه الصور ليقوى التأثير في الغير بحسب ذاتها والناشئ  
عن الغير بحسب المادة وحفظ الالين بشرط الكون في امكانها والعود اليها  
بشرط خروجهما عنه وهكذا في البواقي فقد احل تلك الشكوك على قواعد الشيخ  
من غير الاحتيال الذى اوجه هذا الفاضل اشارته واعلم انه ليس يكفي  
ايضا وجوب الدخا صل حتى يتبين صور جرمانية والا لوجب التقابل المذكور  
بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتجرد بها  
ما يجب من التقدير والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصور للجسمانية  
محتاجة في وجوبها وان تخصها الى الحيولى لكونها غير منفكة في الوجوه عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع  
احتياجها الى الحيوان يحتاج الى اشياء اخر غير الحيوانى لولاها كانت الاقدار والافعال  
متشابهة اذ كانت الحيوانى فيهما عدد الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشافعي  
ان هذا الكلام يصح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين معا مر اولهما انه  
لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الحيوانى بان قال لزوم المقدار والشكل  
اما للصورة او للفاعل او للمعامل والتم بانه لما لم يكن لفاعل ان يقول  
الخصر بات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل  
وثانيهما انه لما استدل على انبات الصورة النوعية باختلاف الكيفيات  
فكان لفاعل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة  
كان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لا كالحجاب  
عنهما واحد اخره الى ههنا والحجاب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات  
هي الامور السابقة المعدة لاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل  
حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل  
في الوجود دون المهمية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه  
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد مع وجود المادة القابل لهم  
للاقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال  
الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهمية والحقيقة  
بل يحتاج الى علل يفيد تغيرها وانفصالها عن العناصر الكلية فان احوال  
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب  
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال  
اللاقائية وهي التي يكون وجودها غير دايروا اكثرى فان الاشخاص من حيث  
لا يتماثل يحتاج الى علل يندرج وجودها ليصير اعضاؤها الى سائر العلل عللا  
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية  
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيران  
الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية للشخص الصورة



واما الحامل فهو علة قابلية قال وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى  
**اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم  
تطلع منه على اسرار هي اقضاء ذلك ان يكون للحادث بدالة من انية  
وانه لا بد من حركة سرمدية لابتدائه لها ولا نهاية لكون تلك الحركة  
سببا للحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وقد السر بعينه هو الجواب  
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قد يمر  
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات والوجوب وجسم  
يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام وبالحكمة الاسباب التي ينظم بانتظامها  
امورا العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبه واعلم** الهبوط  
منفردة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي  
العلة المطلقة الاولى لقوام الهبوط بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة  
لغيره آخر بغير الهبوط بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعها  
جميعا يقوم الهبوط الى او يكون لا الهبوط الى يتخرج عن الصورة ولا الصورة يتخرج  
عن الهبوط الى وليس احد هما اولي بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه  
بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما بغير كل واحد منهما مع الاخر بالآخر  
**اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهبوط الى بالصورة فذكر اول الاقسام الخمسة للتنبيه  
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما  
فاما ان يكون الهبوط الى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الهبوط  
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة  
اقسام فان الصورة يكون للهبوط الى اما علة مطلقة وخبرتها منها او لاعلة ولا خبر  
علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذان الاقسام ستة ولكحق  
من جعلتها عند الشئ واحد هو ان الصورة خبر العلة للهبوط الى واول التلازم  
عن التنبيه لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها  
و اما بين المعلول والاكليات اتفق بر من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا مأكلا

واحد منها بالآخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة  
 للآخر ولا معلول ولا ارتباط بينهما بالانقسام الى ثالث كذلك فلا تعلق  
 لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الحبس هو  
 لا يفتنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر  
 ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالضميمة  
 وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك الا بال قسم وجه التلازم الى قسمين  
 احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول  
 كان محتكما للموجبهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية ان يكون  
 علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال  
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الحيولى مقتضية للتلازم الذى بينهما  
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم  
 الى علة الحيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم  
 هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل وبقي القسم الثانى وهو  
 ان لا يكون احدا للتلازم من علة الآخر فنبت على ان ما يظنه الجمهور من ان القسم  
 باطل ونبت على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم لا ارتباطا بقتضية  
 شئ غير التلازم من ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه  
 فهذه هى الاقسام الاربع المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب  
 الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر  
 فلهذا هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ فلا فاضل فى قوله ان الحيولى  
 مقتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فواتد منها انما قال فى ان تقوم  
 ليعرف انها مقتقرة اليها ووجودها لا فى ماهيتها لكلامه ومنها انه قال تقوم  
 بالفعل الصرحت انها مقتقرة فى الوجود الخارج لا الذهنى منها انما قال  
 الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات  
 المعلول لا البارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك  
 لفظى وهو ان المقارنة محالة اضافة يعرض للشئ بالنسبة الى غير

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة المتيقن  
 للصورة ومقارنة الصورة للهوى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهوى  
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهوى مفتقرة في وجوده  
 بالفعل الى ذات الصورة افتقاراً متي وجبت وجب ان يكون مقارنة  
 للصورة فلا افتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب انتباهه حجة  
 بعد وجود الهوى اقوال محتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه  
 في محله في عبارته توسع ما يحصل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات  
 الهوى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها  
 بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصاله بصفة ما الى  
 ما يتأخر عن ذاته كما علة الحاجة في اتصالها بالعلية الى وجوب معلولها  
 المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها شعرت ان  
 وهذه القضية يعني ان الهوى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة  
 الى حجة لان الذي منه هو ان الصورة لا يخلو عن الهوى والهوى  
 لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة  
 لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضاميين  
 شأن كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار متضام  
 الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضاميين  
 فسد بين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر  
 كما ظنوا اما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً  
 فقد بينا انه لا يفيد لتلازم اذا القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال القوم  
 بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون  
 موجودة الا بالايجاد يتوقف على توقف على قسطها والمتوسط فقد يكون  
 موجوداً كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها هي ما يؤثر الفاعل في منفصله  
 القريب منه متوسط والواسطة هي معلولة بصير علة لغيره من حيث يقاس الى  
 طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهوى فيخرج عن الصورة ولا الصورة فيخرج عن الهوى الى آخره اشارة  
الى القسمين الآخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتسلسل بها من الراد ان يذهب  
الى احد هما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والاشكال  
يقول له وليس احدهما اولى بان يكون مقاماً بالآخر من الآخر فجلسه بل الحق ان يكون  
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان  
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً او شيئاً على تقدير الاستغناء من الجانبين  
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهوى  
يقترن عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما بيناه في الجوهري  
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم  
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر  
ليس بأولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما ظاهره يقتضي كل واحد منهما  
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر  
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير  
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبيان المذكور على استحالة ان يكون  
في الوجود موجودان ولجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله  
يقتضي كل واحد منها مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو  
لا يجوز لان مورد القسمة كون الهوى مقتضى وهذا النوع ولا يحتمل ذلك القسم  
وان لم ير به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام  
مناو لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك  
الاول هو ما ظنه الجوهري فقد مررت بالاشارة الى فسادة وسيأتي بيانه بقوله ابط  
والشك الثاني غيب واراد بان الاستغناء عن الجانبين بيان في تلازمهما  
اشارته اما الصورة التي يفارق الهوى الى بدل فليس يمكن ان يقال  
انها على مطلقة للوجود الواحد المستقر لحيواتها ولا آلات ومتوسطات  
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول  
صورة العناصر يفارق الهوى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

أظهر انزال الجسمية التي كانت في حالة الاحتفال وحذرت جسميان اخرين  
 واما النوعية فلما زال كون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات  
 فلا تفارقها اصلاً واما الجسمية فلا تمتنع المخرق والا لتليام عليها واما النوعية  
 فلا تمتنع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العنا  
 لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهوى  
 وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة  
 لكن الهوى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود  
 ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين  
 بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين  
 الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وههنا سائر  
**اقول** السرهودلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات  
 غير الهوى والصورثة بل شئ اخر اشر الوجود مفارق ليعين وجود الهوى  
 عنه لا بقرارة بل بأعانة من الصورة وذلك لان الهوى لما امتنع وجودها  
 منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد يعدم ويقيم الما  
 فتعلم انها محتاجة الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي  
 صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموحدة لا من حيث  
 خصوصيات الاختصاص لما لا يمكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة  
 بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهوى الواحدة  
 بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد  
 ان هناك شيئاً اخر مبايناً للهوى والصورة واحد بالعدد تاماً مستمراً الوجود  
 معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهوى بالصورة المتعاقبة  
 بتخصيص يسلك سقفاً بدءاً مات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى  
 بلها مادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ للفارق سر في هذا الموضع **اشار**  
 يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سبب  
 لقوام الهوى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصور الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت  
عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او مستحالة فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسيطة  
مطلقة لوجود الموصوفين قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنيّة  
على مفدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا  
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبنيّة على الثانية  
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا  
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمات في الاشارة الثانية من النقطتين  
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة  
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة  
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النقط  
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوى الذي  
هو مع عدم الخلاء وكان متقدما على عدم الخلاء لقرن عمر هناك ان هناك  
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على هناك المحوى غير متقدم على هناك  
المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ما مع البعد  
سبب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين  
ينطلق احدهما بالآخر اما من حيث التصو او من حيث الوجود فاجسمية  
المسماوية والتشكل في الوجود وكالجسم للمستقيم الحركة والجمرة التي يحترقها  
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملا ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء  
امرا ماثرا له في التصو وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كالمعلولين اتفاق  
انهما صدر عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين بهما لا يكون  
الاحد هاهنا بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المستقيم ههنا ولا شك  
ان دقة مع اسم المعلول في الموضوعين ليس بسبب علة واحدة فعمل انفردت  
هو تلك البانية المعنوية فخر قال الثانية انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك  
عن الثانية هي والتشكل وظاهرهما لا يوجد ان الامر الجسمية وبينا الجسمية  
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو ما مع الشيء او يكون متقدماً عليه مثبت  
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبلياً للجسمية او معها وتلقائياً ان يقول التشكل  
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخر عن المقدار لكونها  
نهايات المقدار وانقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية انق هي جزء  
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم  
عليها والى والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما  
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية  
او التقدم بالعددية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام  
افعل الجسمية وان حركين متقدمته عليهما بالعددية لكنها متقدمة عليهما بالطبيع  
التقدم العالي احد على الاثنين او تقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية  
واخر انها انلازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة للشيء من تلك  
العوارض فخذ ما عندنا في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن  
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي  
والتشكل بل انها انما لا ينفرد عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة  
المتخصصة محتاجة في تخصصها اليهما ولا يبعد ان يجتاها الشئ في تخصصه الى  
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي  
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتخصصة من حيث هي متخصصة وان كانا  
متأخرين عن ما هيتهما هذا القدر يكتفي في هذا الموضع قال الرابع التناهي  
والتشكل من توابع المادية وتقريرهما صرنا قال وانا عرفت هذه المقدمات  
فقول الحيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية  
او موحجان معها فالحيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على  
ما مع الصورة وعلى المتقدمين فالحيولى يلزم ان يكون متقدماً  
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم  
تقدمها على الحيولى المتقدمة عليها وهذا محال وتلقائياً ان يقول عندكم  
ان الصورة شريطة علة الحيولى فهي على مذهبكم متقدمة على الماهية التي

قد ابطالتم به كون الصورة علة مطلقة قائلين بعينه في كونها شريكاً العلة  
 اتعمل قد مر ان الصورة انما هي شريك العلة من حيث كونها حصة  
 ما لا من حيث كونها حصة متشخصة فهي من حيث كونها حصة ما متقدمة  
 على الهيولى اما ان جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صفة  
 متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة  
 للهيولى المتعينة كما مر وليتبع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجوب الهيولى  
 فانها هي القابلة لتخصيصها فهي سابقة على تخصيصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح  
 ولنرجع الى نصيب المتن **قال** ولو كانت سببا القوا منها مطلقا لسبقها بالوجوب  
**اقول** معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقولها  
 كانت سابقة بوجوبها على الهيولى **اقول** وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو السابقة  
 بالوجوب وهي المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة  
 وكونها موجودة محالة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجوب **اقول**  
 معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجوبها على الهيولى  
 ولكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة والاشياء التي علل لوجوبها يكون  
 جميعها سابقة بالوجوب ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**  
 حتى يكون بعد ذلك من وجوب الصورة وجوب الهيولى **اقول** في بعض النسخ حتى  
 يكون بعد ذلك للصورة وجوب غير وجوب الهيولى ومعناه على اولي الرايتين ظاهر  
 وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضي تقدم علل هيئتها ووجودها  
 جميعا حتى يحصل للصورة وجوب مغاير لوجوب الهيولى فان العلة المستقدمة  
 على معلولها مغاير له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ما هي الصورة وعلل  
 تخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى في آخر الصنف الاخر  
 عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يابن فانه ذات العلة وان كانت  
 ايضا ليس من احوال المعلولة لما هي فان اللوازم المعلولة قسما كل قسم منها  
 داخل في الوجوب **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع اولاً  
 ثم نرين احتياج الحجج المذكورة اليه في هذه الاشياء ثانياً فانه قد يتوهم انه



اذ اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا  
التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً أما التفسير فمفهوم المراد من قوله على انما  
معلولة من جنس ما لا يتأق ذاتة ذات العلة هو ان الحيولى لو كانت معلولة  
للمصولة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون  
مبايناً ما العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملائياً لها مثل مسئلتنا  
هذه فان الحيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها  
بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون  
حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود  
الحيولى ويكن أيضاً علة حكم آخر وهو صديق رتتها حالاً في ذلك المحل وقوله وان كان  
ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه  
ان الحيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه لا يجب  
ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات للمقارنة لعلها قد يكون  
معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها  
مثل مسئلتنا هذه أقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الحيولى معلولة لوجود الصورة  
التي يزول مع بقاء الحيولى وليس مراده ايضاً بقوله فان اللوازم المعلولة  
قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته وقد يكون  
معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان  
مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد حاصل  
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية  
الأكليات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ  
انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون  
منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عند حسب  
شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجيز هذا اثر العرش يوجب  
وجود القسمين جميعاً هذا اما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بعقولهم  
ههنا ان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي والمراد بقوله وكل

قسم منها داخل في الوجودان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين  
قال وما بيان ان الشيء لما ذكر هذا الفعل في ابتداء هذه الحجة فالذي عند  
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هي لا تعلق لها بهذا القسم (ام ابدال بل لوضوح  
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده تمت الحجة بل هذا الكلام انما يصح لوجوب ابا عن كلام  
يصح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهوى وذلك الكلام هو  
ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهوى والحال محتاج الى المحل فالصورة  
محتاجة الى الهوى وليست بعلل ان يكون تلك الصورة علة للاستحالة الدور  
فيقال لهذا المستدل لولا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهوى في شئ  
انه يجب حلولها في الهوى لان الصورة تحتاج الى الهوى بل لان الهوى  
بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها  
اولاً ان الصورة علة لحلولها في الهوى ويكون اقتضاها لثبوت هذا المحل  
لنفسها شرطاً لوجود الهوى فيكون الهوى مع كونها محلاً للصورة معلولة  
لوجوب الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصح جواباً  
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه قال الصورة قلوك  
علة لوجوب الهوى لك كانت الاشياء التي هي علل للصورة سابقة ايضا على الهوى  
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى لاستشعر ان يقال له  
ههنا انما كانت الهوى محلاً للصورة فاق حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة  
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل  
والخارج الى الشئ لا يكون علة لذلك الشئ فلما اوردتم هذه الاعتراض  
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تعليل الحجة التي  
ابتدأ بها فهذا ما عندى في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في  
هذا الموضع بل الواجب شئ من جنس هذا الكلام مذكور فيما مر من الكتاب  
اشهر الى امكان ان يقال ان الشيء لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهوى  
لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ههنا ووجوبها لثبوتها  
بناجزة بالوجود على الهوى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

الموجودة المحسوسة في الخارج وجودها الحيواني التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك  
 الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجودها الحيواني للمعلولة بحسب الروايتين  
 جميعاً أشار بل الخوص في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع  
 تحققه في هذا الموضوع فان الحيواني وان كانت معلولة للصورة وهي غير  
 متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصية  
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بل وانه لان العلة اذا سبقت بوجودها  
 سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها فلما انشأنا  
 الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين فاته ذات العلة  
 اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قد  
 تقدم الصورة بوجودها على الحيوان مع ان هذا التقدير غير ممكن  
 الزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق اليه هان وهو كون الحيواني  
 متقدمة على نفسها بمراتب تخران الشيء استشران يقال المعلول المقارن يجب  
 ان يكون معلولاً للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولاً  
 للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يصح ان الشيء معلولاً للمهية ومقارناً  
 للوجود كالفرديّة للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الحيواني ليست  
 معلولة للمهية الصورة مطلقاً فتنبه بقوله وان كانا ايضاً ليس من اجزاء المعلول  
 للمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية في جميع  
 بل قد يكون معلولاً لعدة يكون المهية جزء منها او شريكاً لها كما ذهبن  
 اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الحيواني ليست من الاحوال المعلولة  
 لذات الصورة فهو ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود  
 عليه تخرانه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن  
 من جنس هذا الكلام مذكراً اذ فيا من الكتاب اشار الى مكان  
 وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج  
 متاقلولة فان اللوازم المعلولة تسمان ككل قسم منها داخل في الموجوب  
 ولما فرغ من هذا البيان تنعم اليه هان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة بـ  
 لانه يثق كدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان القناع  
 والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما  
**اقول** ان الفاضل المشارح معناه ما عثر في المقدمة الثالثة و**قوله** وقد تبين  
 ان الحيولى سبب لذنيك **قال** ومعناه ما مضى في المقدمة الرابعة  
**قوله** فيصير الحيولى سببا من اسباب مابه او معيته وجميع الصور السابقة  
 بتسميته وجميعها للهيولى وهذا محال فقد انقضى انه ليس للصورة ان يكون  
 علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا بيان للخلف وقد نبه  
 بقوله مابه او معه يتم وجميع الصورة ان التناهي والتشكل كانا مابه يستمر  
 وجود الصورة لا مهيتها فاما غير متأخرين عما هو يتم وجميع الصورة كانهنا  
 اليه والباقي ظاهر **وهم وتنبه** ولعلك تقول اذا كانت الحيولى محتاجة  
 اليها في ان يستوى للصورة وجميع معه فقد صارت الحيولى علة للصورة  
 في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى  
 للصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاجة اليها في وجود شئ بعد الصورة  
 به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**  
 الفاضل المشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة  
 لا يستوى لها وجميع الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الحيولى  
 فيزعم ان يكون الصورة محتاجة الى الحيولى بوجه ما وجوابه ليس كل  
 ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون  
 وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه **قال** ولقائل ان يقول  
 انقول بان الصورة محتاجة الى الحيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك  
 ان الصورة شريكة لعلة الحيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة  
 متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الحيولى  
 لم يكن الحيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججك السابقة  
 واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الحيولى وشريكه لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون  
متأخرة عن الحيولى لان الحيولى هو السبب القابل للتخصصها وتحصيلها وهذا  
هو المراد من قوله انا لوقض بكونها محتاجة اليها في ان يستقيم للصورة وجود  
اى لخرقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة للتخصصها وتحصيلها  
بل قضيها بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معادى  
قضيها ان الصورة يحتاج الى الحيولى في وجود النتها والتشكيل للذين  
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكسوان الحيولى  
قابلية لهما فاذا ن هي اعنى الحيولى متقدمة على ذلك الشئ على الصورة للتصفة  
بذلك الشئ من حيث اتصافها به لعل الصورة من حيث هي صورة ثم تلخص  
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج  
اخذها الى الاخر من غير ان يئزم الدور على ما قلناه انشأنا انت تعلم  
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يتبق ببدل لوجوب المادة  
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقبل  
ويقوم البدل ايضا بالحيولى على ان يكون الحيولى قامت فاقامت لان الذى  
يقوم فيقيم متقدما بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجمله لا يمكنك  
ان تدرك الاقامة **اقول** ببيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الحيولى  
وامتناع تقدم الحيولى عليها من حيث هي متقدمة على الحيولى على وجه  
الدور قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقة او بسيطة  
للحيولى أراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعية التى صدرت بالباب  
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الحيولى وهو الفصل يشتمل على بيان  
ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود  
عن الحيولى وتقريها ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل  
عقبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لوجوب المادة موجدة لما امرت الحيولى  
لا تخلو عن الصورة وانما كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائفة  
بالصورة المحاذية مقيم للمادة اى حافظ لوجوب المادة بواسطة ذلك

البديل تتحانه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بل  
 البديل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البديل بتلك الهيولى لان الشيء لا يوجد  
 غير كين حافظا لوجوده فلا يكون كنهه المهيولى مقبلة للصورة كانت تقوم  
 او لا لتدعى بغير بعد ذلك هيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة بقية  
 للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد من هاتين سابقا على وجود الاخر وهو  
 معنى قولنا وبوجه لا يمكن ان يكون لهما في قولنا ان يقول هذا الفصل  
 كوننا قصصا من ان يبين ان تصور من يتقدم على الهيولى ولما كان  
 كذلك استحالة تقدم الهيولى على الموصوفات كما كانت الحجة المذكورة على امتناع  
 كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تفقد ما يوجبها ما على الصورة  
 ونشك ان يكون ان قوله معقب البديل قيد لا محالة للمادة بالبديل ليس بجيد  
 على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك  
 فحتى زلزال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين احده  
 وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذا الاعراض  
 صورة مقبولة للمادة فقلنا ان معقب البديل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة  
 بذلك البديل بل لوصف ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول  
 لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى المسئلة  
 لا متعكس لاستحالة الدوران الهيولى لو كانت مقبلة للصورة لكانت متفق  
 بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر  
 وهذا بعينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة  
 للهيولى واشار اليه بقوله على انها معاملة من جنس الايمان بذاته ذات  
 العلة كما سبق ذكره فان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منها  
 علة لاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى تتحانه  
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكه لعلتها  
 الفاعلية ولا يجعل الهيولى من حيث هي هيولا سابقة على الصورة لا الهيولى  
 من حيث هي هيولى قابلة لمحضه بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفا علة

ومعطياً للوجود وأما الشك الاول الذي اوردته الشارح فيخل بما ذكرناه  
 مراراً من كيفية تقدم احدهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بواجب  
 لان امتناع انفكاك الجسم عن ايين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً  
 بل في وجوده وتخصسه الى الايين من حيث هو ايين ما لا من حيث هو ايين معين  
 والاين من حيث هو ايين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث  
 هو ايين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثانياً يلزم ان يكون هذا لا عرض  
 صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيفر اثبت وجود الصورة بانه مقير للمادة  
 فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيدة وليس كل مقير  
 صورة بل المقير الذي هو الصورة انما هو جوهر يتغير جوهر هو محله  
 ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت اجساماً مشخصة  
 لا في جسميتها بل لتخصصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت  
 بشخصات الجسم فاذن التقص بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان مقب  
 البديل لا يجب ان يكون مقيداً للمادة بذلك البديل فليس نتيجة لما ذكره  
 لان الذي ذكره لم يقتض الاكون مقب الايون مقيداً للجسم  
 المتخصص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشاراة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون  
 كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** بين يدي بيان  
 امتناع القسم الرابع من الاربع المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر  
 يقير كل واحدة من الجوهري والصوري بما بالآخر او مع الآخر فانه يذاب الدور المذكور  
 في الفصل المتقدم وبدءاً بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد  
 اولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي  
 جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربع التي اوردناها **فتوكله**  
 ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه  
 ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن  
 مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأنيدي في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **اقول** وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل منهما عينا محتاجا الى الآخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيعيين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يحلوا ما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به املاقا لم يتعلق بآخر وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأنيديا في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحق اصل ان هذا القسم يوجب ما الى على عدم التلازم او الى الدور للملكور و لاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان العلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما امصاحبة اتفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيعيين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وان لم يعل ما ذكرته عليه حجة بل انزده عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات كان محتاجا في البطلان الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الامعاء مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدي الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معاً ولزم من احتياج الاخرى الدوام وان قلنا هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصار في الاضافات مفتقرة الى بينة والحجاب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ان ليس له صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه عينا محتاجا الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس تفهيم الالتباس اللفظي فاذا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دأش كما انما به تبيل هما ذاتا فاما



شيء ثالث كل واحد منها صفة بسبب الآخر تلك الصفة هي التي تسمى مضافاً  
 حقيقياً فاذن كل واحد منها محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى فوات الآخر  
 وهذا لا يكون دليلاً انهما اخذت الموصوف والصفة معاً على ما هو المشهور  
 حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا في كليهما بل في بعضها  
 بل في بعضها الى الاخرى لا الى كليهما بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى  
 فظن ان الاحتياج بينهما دال ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم  
 بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظن ولا على سبيل البدو وقصر  
 من ذلك ان المعينة التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطرقة  
 بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معاً وحال الحيولى والصورة يباب  
 هذا الحال من وجهه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور بينهما  
 من وجهه وهو كون اقدم ذاتا من الحيولى وانما لم يكن تعلقها تعلق التضاييف  
 لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتج  
 مع تعقل المعية بالبين وجوبها الى اثبات الحيولى ثم ان التضاييف يترتب  
 عليها بعد تعقلها كما في سائر انواع المضافات المشهورة قولهم وتبينه  
 فبقى انه انما يكمن ان التعلق من جانب واحد فاذن الحيولى والصورة لا يكونان  
 في صفة التعلق والعلية على السواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم  
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون  
 لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذى قسمنا التلازم  
 الى ثلاثة اقسام وهي كون الصبورة عللة او واسطة او آلة او شرطية للعلة  
 وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شرطية للعلة **قوله**  
 والصبورة الكائنة القاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هل ما خص الكائنة  
 القاسدة بالذكر لان تصورها التقدم فيها مع كونها متجددة على الحيولى الباقية  
 في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم فيها ما يصح بها في الفصل التالى  
 لهذا الفصل وهي انما اشارت شيئا اخر الى العلية والتقدم على الحيولى حديث  
 هي صبورة ما لا من حديث هي صبورة معدنية فاما من تلك الحديثية مستمرة

الوجود كالحق والاشياء انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية  
 وهو ان يكون الحيوان يتوجد عن سبب اصل وعن معين. بتعقيب الصورة  
 اذا اجتماعه وجود الحيوان **اقول** اما بطل الاقسام المحتملة الاو اصل وهو  
 ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فخرج به في هذا الفصل واشهر بقوله ذلك  
 الى ما وجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذي يشترك الصورة في العلية  
 ما هو وهو الذي سماه سبباً اصلاً وانما سماه اصلاً لانه المستمر الوجود المستند  
 للوسيلة العلة على ما مر وأيضاً لانه الذي يفيد اصل وجود الحيوان من حيث  
 كونها بالثبوت فان الصورة لا يفيد الاخر جزء ذلك الوجود المستفاد منه  
 الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائر الوجود  
 مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعاءد بعض المحالات  
 المذكورة وقد تسمى عقلاً كما سيبي ذكره وبيان صفاته واما المعين  
 بتعقيب الصورة فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وبما معينا  
 لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الحيوان لا اصل وجودها  
 فهو يعيد السبب الاصل في قائمة الحيوان المستمرة الوجود وقد ذهب  
 الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد في الحيوان  
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتحددة المتعاقبة واقول انها ليست  
 بكامنة في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء  
 لان العلة المعينة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض  
 الاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه  
 وهو اسبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج  
 طبيعية او قسرية يتحد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة  
 القائمة لوجود الصورة المتحددة هي مجموع ذلك فالمعين ان يحمل على علة  
 الصور المتحددة فينبغي ان يحمل عليها باسرها حتى يكون السبب الاصل خلا  
 في المعين من وجه ويحمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث  
 هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا من رب المعين ومعين يتصل ومجزة

عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعل  
 هناك اصلا لاجل انه علة لوجود جميع احدهما بلا توسط والاثنان بتوسط المعبر الذي  
 هو الصورة فمما اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فتقوله اذا اجتمعا  
 تروى الحيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي  
 صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمر الوجود على ما مر  
 فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الحيولى بما يشترك في الوجود  
 بالذات وجامعة للمادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النقية

**قوله** وتخصص بها الصورة وتخصصت هي ايضا بالصورة على وجهي قوله  
 بانه كلام غير هذا الجمل **اقول** قال الفاضل المشاهر لما بين  
 كيفية تعلق وجود الحيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية  
 تخصص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئا وذلك ان انا قد بينا فيما مضى  
 ان كل نوع يمكن ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة لتخصص  
 تلك المادة ان كان لمادة اخرى لم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة  
 منهما اعني الحيولى والصورة يتخصص بالآخرى وهذا لا يقتضي لادولنا نجعة  
 ذات كل واحدة منهما علة لتخصص الآخرى و نقائل ان يقول تخصص كل  
 واحدة منهما بذات الآخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات  
 الآخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الآخرى متوقف على تخصص  
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وليس بموجود فلا ينضم اليه عن غيره  
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان النعمان الوجودي للهوية  
 لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا اهمنا اقتوال  
 تخصص الحيولى بذات الصورة معقول فان الحيولى انما يصير هذه الحيولى  
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث  
 انها صورة ما حكمنا واما لتخصص الصورة بذات الحيولى من حيث انها  
 حيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصير هذه الصورة  
 بعينها لاجل الحيولى من حيث انها حيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

مع

لهذه الحيولى ومتعلقة بها من حيث هي حيولى ما بجنات الحيولى فانها تعقل  
 بان يكون هذه الحيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذا تفتحص الصورة بالحيولى  
 يكون من حيث هي هذه الحيولى لا من حيث هي مطابقة التالى ان ذات الحيولى  
 حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصيب علته وفاعلا لا تفتحص الصورة بل قد قيل  
 ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشتخاص فذلك النوع اسماء يتشخص بالمسادة  
 أى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فبغير النوع <sup>٢</sup> جبهها كثيرا  
 لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض ازكستفة بها كالوضع  
 والايين ومتى واما لها المساة بالمتخصصات فظهر ان تشخص السموات يكون  
 بالحيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الحيولى بالصورة  
 المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من بعض  
 هذا العلم واما قول الفاضل للشارح الشئ غير موحى فليس بصحيح وذلك  
 لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقدير يمكن ان يؤخذ  
 بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاؤل موحى في الخارج والعقل واليه  
 مذهب ههنا والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذا لم يصح ان يقال انه  
 غير موجود اصدلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المية فغير صحيح لانضمام  
 امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة في احكامها  
 بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهو وتنبه** او عاكى تقول لما كان  
 كل واحد منهما من نفع الآخر فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر  
 والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة حركة يدك  
 بالمفتاح اذا رفعت رفعة المعلول **حركة** المفتاح واما المعلول فليس  
 افا رفعة رفعة العلة فليس رفعة حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة  
 يدك وان كان معه بل يكون انما ممكن رفعا لان العلة وهي حركة  
 يدك كانت رفعت وهما اتعنى الراعين معا بالزمان ورفعة العلة متقدم على  
 رفعة المعلول بالذات كما مر في ايحايدهما ووجهي بهما اقول لما ثبت ان التلازم  
 بين الصورة والحيولى هو بسبب احتياج الحيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس من جهة عليه شك وهو انهما لما تلازم ما في الرفع فليس احدهما  
بالقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يخص بهما بل هو وارء على احد قسمي  
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع  
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم  
من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم ككما كان في جانبنا لوجوب واجوب العلة  
وما يوجد ههما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجوب العلة اقدم من وجوب المعلول

فيل نيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا ينفارده صواب  
في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا ينفارده صورته هي الفلكيات  
بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الطبيعي  
والصوري بالآخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو  
باطل اما للدور وعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز  
ان يكون الخارج اليه هو المهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة  
وهي اما ان يكون علة للمهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والا ولان باطلان  
لما مر في اذن شريكه بسبب اصل يكون مجموعهما علة للمهيولى  
قال انما ضل الشارح لانقادات بين الكلام في الفلكيات والعنصريات  
لا يشئ واحد وهو ان قد بينا في العنصريات ان المهيولى ليست هي الخارج اليها  
بان قلنا ان الصورة افانزالت وجب ان يقبها بدل ومعقب البديل معتبر  
لما دتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القائل لا يستوي  
فعلاه في البيان كان عامرا لهما الا ان الشيطان يدكر في العنصريات  
هذا البيان العام واقصر على البيان الخاص بهما امر بالتلطف ههنا في معرفة  
ان الحال فيها واحد اقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء آخر وهو استعد  
المهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستقفا من مبدعها  
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستقفا من الاحوال المختلفة المتحددة  
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه  
الجسم بذاته بسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بجذبه وهو قطعه

ينتهي بنقطة وهي قطعاً قول الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم  
التعليي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها  
وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والبسيط وهو مقدار  
ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض  
والنقطة هي ذات وضع لاخر لها والصوره الجسميه لذاتها ليست من الجسم  
التعليي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما من الجسم التعليي ليست من البسيط  
والبسيط المحظ والخط النقطة لاذاتهما بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت  
مباحث المقادير بمباحث الاحكام ولما كانت مباحث الجسم التعليي  
داخله في المباحث الماضيه بالفرض ولقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل  
بعد تلك المباحث مشتملاً عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي  
ببسيط هو التعليي لانه بالذات معرض البسط والجسم الطبيعي انما تصير  
معرضة بتوسط التعليي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات  
البسيط اولاً وكيفية كثره للجسم ثانياً وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون  
عند انقطاع امتداده الأخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادان  
ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنین  
الباقين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط  
وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط والخط  
فما امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلاً ويكون  
فأوضع لاق هذه المقادير ذوات اوضاع فضهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع  
الذي لا امتداد له اصلاً هو النقطة والخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدراً  
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط  
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كماله والنهية من المضاعف المشهور فانها  
نهاية لذی النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي  
به يتناهي الجسم فأقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلاثة امور  
اولها ماهية السطح الذي هو المقدار للتفضل والبعدين وثانيها عدم الجسم

بعضى نقادة وانقطاعه وانتهاقه للاحدم المطلق وقالوها إضافة عارضة  
للجسم وانما استدلل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو معتران  
ومستلزم للاول وآما الثالث فاكذا اعتبر عرضة الاول كأن الجسم مع  
سطحاً مضافاً الى ذى السطح واذا اعتبر عرضة الثاني كان نهاية مضافة الى  
ذى النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل  
من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسمياً ولا كونه ذاسطاً ولا كونه متناهياً  
امر يدخل في تصورهما ولذلك قد يمكن قولاً ان يتصور وجسماً  
غير متناه الى ان تبين لهما امتناع ما يتصورونه **أقول** قال الفضل  
الشاهر مراد وان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيبة الجسم لا مكان انفكاك  
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا  
بعد تصور اجزائه شرعاً عرض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة  
تألفه عن الهيولى والصورة الكلية ولحيث كان ذلك لا يكون تصوره  
قبل معرفتهما قطعاً مكتسباً بالسوم وبعد معرفتهما تماماً مكتسباً بالجدود  
مشتملة عليهما او يمكن تصور الشيء غير مقتضى لتصور اجزائه وكيفيات  
القضية لغير لا يجرى مثله في السطح والتناهي **أقول** والجواب عنه ان اجزاء  
التي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصلوة والمادة  
والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالجهة اجزائه الوجودية  
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد  
الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي  
لا يقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتهيئ الشيفر  
اولا انها ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم للجسم بسبب التناهي  
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح  
وذى التناهي جزئين عقليين كونهما محمولين عليه فبئس الشيفر ايضاً  
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم  
بجزائه العقلي وبجزائه الوجودي فقد يتقوم بعلة كالمادة بالصلوة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بوحدة من هذا المعاني لما لا  
فلما مررنا بالآخر فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معتصفا  
على قوله من حيث يلزم منه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة  
التناهي وهو يقتضي ان يكون عرض التناهي للجسم قبل عرض السطح  
له وهذا باطل لا نقاد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض  
يتاخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح  
له تشرؤف ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن  
ان يكون سببا لتبوت السطح للجسم كالوسط في برهان  
اخر اذا كان معا ولا لا كبر وعللة لتبوت الا صغر واقول اما قوله النهاية  
اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض  
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهور في فعله نسي ذلك شعر ان  
ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك اعتبارا مشهورة وتارة  
مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سأل ان يجعل  
اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعرض فان تلك  
الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخط  
في كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الاقتطاع يعرض  
لامتداد الجسم ولا اثر السطح يلزم ذلك الاقتطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة  
باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير  
اعتبار حركته او قطع فيوجد ولا حظ واما المحور والقطبان والنقط  
فما يعرض عند الحركة والخط كحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة  
اقول ان يديان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي  
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اول الفاظ التي  
يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله  
نقطة يكمن جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية في  
والدايرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون



جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما  
والخط للمستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت  
الدائرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح  
الدائرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها  
نقطتان لا يتحركان هما قطبا هما وقطرينهما هو المحور ومنطقته هي اعظم  
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها  
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار  
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فنحن ما يتقاطع اقطار  
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجوه نقطة في الوسط كوجود  
نقطة في الثلاثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا بسط ولا سائر مفصل الاجزاء  
في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بها جيب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت  
في تحديد الدائرة في داخلها نقله لمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما  
يقولها الجسم هو انقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها **اقول**  
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجبا فيها الا باحداثثة اشياء احدها التقاطع  
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز  
وحركة الدائرة انما يقتضي سكوت نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة  
هي المركز فاما الفرض فظاهرا ما قبل عرض هذه الاسوار فوجود مركز فوسط  
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اى كما ان موضع النقطة في الثلاثين متغير بالتحقق  
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع فكذلك  
حال المركز قد ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة  
فقط ولا يخرج الى الفعل الاسباب الاعراض او الفرض كما مر في مرار  
قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة  
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول  
لا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر  
المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهذا **قوله**

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغيب المتناهية موجودة بالفعل ويلزم  
 من ذلك الانقسام الغيب المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض  
 لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا  
 كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يقر  
 والدائرية ان لم يفرض فيها شيء لم يلزم مما شئ مما فكر وهذا حكم  
 لا يختص بالدائرية بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف  
 وهو جزءا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض  
 ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض  
 فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح والوجه  
 والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التفصيل ولما الذي  
 يقال بالعكس من هذا ان النقطة جبركتها بفعل الخط ثم الخط السطح  
 ثم السطح الجسم فهو للتفصيل والتصوير والتفصيل الا يرى ان النقطة اقترنت  
 متحركة فقد فرض لها ما يجرى فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف  
 يتكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور كيف  
 يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفصيل المبتدئين شيء غير  
 حقيقي بل هو تخيل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تلميح**  
 اما اسهل ما يأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متميزة عن التداخل  
 وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متفرع عنه وان ذلك للابعاد  
 الالهية والاشياء الصورية والابعاد **اقول** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد  
 الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وابعادها  
 من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة فاعلم اورد بهذه المسئلة ههنا  
 لتعلقها بالمقادير ولها نفى الخلاع عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ  
 في جسم واقف له غير متفرع عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب بنفس  
 بهذا الحكم الاول في مبادئ التعلم وبامثاله فان من يتوقف ذهنه  
 عند حكم او لي يثبت عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك

التماثل للابعاد لا للهوى ولا لسائر الصوره والاعراض فانه ايضا تنبيه على  
 ان الهوى وسائر الصوره والاعراض لاحصه لها في العظم لا بالعرض ولا ببعدها  
 هي المخصوصه بالعظم والذات ولا شاك ان عظمين يجتمعان مما اعظم  
 من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل  
 مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصه لها في العظم فلذلك لا يتم انهم على الاجماع  
 الزايف للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث لطول  
 حكم الاجسام ومن حيث العرض والعق حكم النقطة والسطوح ايضا  
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العق حكم النقطة  
 ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها امتياز  
 الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المتقادي بأسرها يلغى ان يقول  
 من حيث هي مقادير اشارته انك تجوز الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية  
 وتارة متباينة وتارة متقاربة وقد تجوزها في اوضاعها تارة بحيث تسعها بينها  
 اجساما ما محدودا المقدار وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام  
 الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة  
 الاحتمال لتقدر بها وتقدر بما يقع فيها اختلافا قدرها فان كان بينها خلاء  
 غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى وليس على ما يقال لاشئ  
 محض وان كان اجساما فنقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان  
 فرقة بينهما لاشئ محض وفرقة بينهما لانه بعد مشترك في جميع الجهات  
 من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال القاضى  
 الشارح يضى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما هلاقي  
 واحدا منهما فاقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى  
 يسمى بعدا مقطوعا ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطال في هذا الفصل  
 مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينهما لى تقدير  
 الخلاء الواقعة بينها فان الاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر لاشئ اصلا  
 تحريه ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والاعتقاد يراد به يتجلى على الحد والمشتقة واضاف الى ذلك مقدمة هي  
ان كل ما كان كذلك فهو ما كرم متصل اعني بالاعتقاد وما ذكره متصل اعني الجسم  
فإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئاً كالمعتاد  
الفرقة الاولى وان كان لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية قال تنبيه وان قد تبين  
ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعد  
فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واذا سلك الاحسام في حركاتها فتخرج عنها ما بين  
ولم يثبت لها بعد مطلق فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني  
وانما ابطله بوجحين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم  
الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو ما تبين  
في باب اثبات الطيولي والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره  
في فصل مفرم فاذا اضافت الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل  
والبعد المتصل فومادة فالخلاء بعد فومادة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون  
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واذا اضافت الثانية اليه  
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتلخى عند سلوك الجسم في الخلاء  
يتلخى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مطلقاً من صفات  
ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاحسام  
في حركاتها فتخرج عنها ما بينهما اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مطلق  
ثم اخرج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه  
مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام  
في المعنى الذي يسمى حجة في مثل قولنا صحت كذا في حجة كذا دون حجة كذا ومن  
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصداً للصحة فكيف  
يقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان الوجه **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة  
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك لاني على الاستقامة او الاشارة الجسمية في  
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيستحق نهايات الامتدادات قال  
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يقطن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهيات والاطراف كالخطوط  
فهي يناسبها واستدل الفيزي على وجوبها بقياسين احدهما ان الجهة  
مقصد الحركة والتحريك لا يقصد ما ليس بموجوب والثاني ان الجهة مشارة  
وما يشار اليه فهو موجود قال اشارته اعلم انه لما كانت الجهة  
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من العقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون  
الجهات لو وضعها يتناولها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات  
ذوات او ضائع وليست من العقولات الجهة التي لا وضع لها وبينه بقياس  
يشترك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة  
مقصد التحريك والتحريك لا يقصد ما لا وضع له تحريين بهذا القياس ايضا  
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يبدأ بحسب التصديق فان  
لمسئته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو  
وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارته لما كانت الجهة  
ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتدادها اخذ الاشارة والحركة  
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا اليها اخرى اما يكون منقسمة  
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل التحريك الى ما فرض  
لها اقرب الجزئين من التحريك ولم يفتح لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة  
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الجهة فلهذا القياس  
وان كان يتحرك عن الجهة فلهذا القياس هو الجهة لا جزء الجهة فبين  
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجه الحركة  
فيجب الآن ان نخص على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطب  
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان  
المهمة للجهة وانما اخذ الى هذا الموضع لان من الواجب تقدير بيان انية على  
بيان المأثية فبين اولها موجبة تحريين ان وجوبها على اي انحاء الوجوب  
ان مقصد بيان المهمة وهي ما حقه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق  
ذلك لوجوب تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر  
 وتعالى ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه  
 وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذا القسم صفة بالقياس الى التقسيم  
 في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير ماصلة لان هناك  
 قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمه لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم  
 في بيان ان الشئ غير منقسم معاداة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشئ  
 للنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعبر القسمان الاولان  
 والانفجار ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال  
 فاذا ان القسم ماصلة **وهو تسمية** ولعلك تقول ليس من شرط  
 ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
 ولما يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما  
 فرق وايضا فان ما اشتكلت به غير ضئيل في الغرض اما الفرق فلان **الفرق**  
 الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتقضى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتقضى  
 بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لما عند تمام الحركة حالاً من الوجوه  
 والعدم لمرتين وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان  
 يحصل بالحركة لما وجود كان وجوداً ما وجود ذي وضع ليس وحيث  
 معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو  
 هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك في كبرى احد القياسين  
 اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود  
 تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في العكس مثلاً كالحركة  
 من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقص  
 كلية الكبرى فاجاب عنه بنيتين أحدهما جعل الكبرى اخص مما كان  
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصر القسم  
 وهذا هو الفرق والثاني ان لا يقال الشك لان الشك عين قاصرة للمطلوب  
 وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجبة

ذات وضع وهو مطلق بنا فانا ما سعيانا الا لان ثبت كون الجهة موجهة  
 ذات وضع هذا الجواب جدي غيبي برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق  
**النمط** الثاني في الجهات واحصاها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم  
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحدها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم  
 عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها الثانية **امثلا** ان اظهر ان الناس يشيرون  
 الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات  
 تتبدل بالفرض مثل اليمين واليسار فيا يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد  
 عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك  
**اقول** يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة  
 كقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تتحرك  
 بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قواير اعني ابعاد الجسم ثلثة  
 لا غير كان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ثلثا  
 منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين  
 هو قائم بالفوق وال تحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع  
 وال تحت ما يقابله وانثنت طوعا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض  
 قامته باليمين واليسار ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاعلى  
 واليسار ما يقابله وانثنتان طرفا الامتداد الياقي ويسميهما باعتبار  
 ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله  
 ثم يستعملهما في سائر الحيوات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق  
 وهذا باعتبار ما هو غيبي واجب وهو قيام بعض الامتدادات على  
 بعض فاما ان لم يعتد بذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات  
 غيبي مدنا بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحد  
 قال الفاضل الشاهر الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة  
 لاجهة لما بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقوال وهذا صحيح ثم قال  
 محاذيا لبعض المتقدمين في الامتدادات فعل حيزها قواما عدد حدها

النقطية والخطية والسطحية ان سمياً كل حد جهة او مثل عدا الخطية والسطحية  
 ان لم يعين النقطة مثلاً المثلث جهاته ثلث أقول هذه تسمية مجلات  
 ما تقر فيها من فان المقر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث  
 ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح وكذا جهة  
 المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق  
 والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجه الى الشرق  
 مثلاً يكون المشرق قد اراه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله  
 ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قد اراه خلفه  
 وما كان يمينه شماله وبالعكس فذه تتبدل بالفرض وليس الفوق  
 والسفل كذلك فان الفاعل لو صار منكوساً لا يصير ما يلى راسه فوقاً  
 وما يلى رجليه تحتاً بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق وكان الفوق  
 والتحت بجاهلها والقاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى  
 ضعيفاً والنصيف قوياً يعنى اليهين شمالاً والشمال يميناً وهكذا فى القدام  
 والخلف والاول فرض واقعه وهذا غير واقعه وقال ايضاً الفوق والسفل يلبس لان  
 بالفرض ان جعل لا اعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرف  
 قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر لا يتبدل لان  
 ان جعل لا اعتبار بها يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس  
 والقدم ما يلى رأس الشخص وقدمه فاناً يدياً ان ذلك يتبدل بالانعكاس  
 بل ما يلى الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض  
 هو الذى يلى القدم بالطبع وتفسيراً قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلات  
 الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشبيهاً بالانسان  
 الذى تسمى بجانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً وتجهل ان يفسر ذلك  
 بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليهين والشمال ولحم ذكرهما  
 وهما يشبهان اليهين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان الشيطان مبداهين والشمال  
 بقوله فيما يلبس فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلات اولى لان اتصاف الفل



تلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه  
 التشبيه المذكور فوسطها تشبه قدامه وما يقابل خلفه واحد قطب علوه  
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تقول ما بين الشئ قسمه الجهات <sup>الطبيع</sup>  
 وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنخاض عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط  
**قوله** اخر من الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس  
 احد من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من عديم فيجب  
 ان ان يقع شئ خارج عنه ولا محال له ان يكون جسم او جسمانيا والمحدود  
 الواحد من حيث هو كذا فاما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو  
 ما يليه ولى كل متداد محصل حتمان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فالطبع  
 فوق واسفل وهما اتنتان فالحد اذا ان يقع بجسم واحد لا من حيث  
 كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والحد بجسمين اما ان يكون احدهما  
 محيطا والاخر محيطا او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان  
 احدهما محيطا والاخر محيطا طابه دخل المحيط في ذلك التأثير بالفرض  
 وذلك لان المحيط وحده يتحد في الامتداد بالقرب الذى يتحد بهما  
 والبعد الذى يتحد بهما سواء كان حشوا او كان خارجا  
 عنه خلا او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحد به جهة القرب  
 واما جهة البعد فلم يجب ان يتحد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون  
 محدد واحد معين اما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فيحد  
 دون اخرى ممكنة الامناع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة  
 ويكون جسمانيا ويدا والكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين  
 ان تقدير الجهة وتحديد هانما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة  
 كيف اتفق بل من حيث هو مجال ما موجهة لتقديرين متقابلين والوكين  
 الجسم محيطا يتحد به جهة القرب ولم يتحد ما يقابله **اقول** تقر بالبدان مع  
 ما اذا ما فى الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهات التبعيلية  
 بالطبع يكون تعين وضعها ما فى شئ متشابه خلا كان او ملاء

او في شئ مختلف، والاول محال لعدم اولوية بعض المحل والمفروضه فيه بان يكون  
جهة من ساوئها ولكون المحل والمفروضه فيه بانقرض وغير منساوية  
وكون الجاهدين بالطبع واخذت في محاسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون  
ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة يكون  
جسما او جسمانيا لوجوه كونه ما وضع فليس اما جسم واحد تجد الجاهدين  
معا او جسمان يحدده كل واحد منهما واحدا من غير استبعاد احد يستلزم  
محددا اما من حيث هو واحد ولا من حيث هو واحد فذلك قد استلزم  
اما الجسم العاقل من حيث جسم واحد فذلك يمكن ان يكون سائيا الى غير امتداد  
فله جهتان ذواتا فيكون له لوجه تاهيه صفة واحدة لا تشبه  
انما هما ايضا مرادف لحد واحد ويجب ان يحد به من جسمين  
من حيث هو واحد لا يحد به بل يحد به ان يكون من حيث هو واحد لا يحد  
عنه ليس يحى ودوافع بطل هذا التقدم في ان يكون لحد واحد من حيث هو واحد  
هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني لا باطل لان حاشا محاسب  
لا يخلوا ما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر  
والاول يقتضي دخول الحاط في المحاط في الحد الذي لا يحد به  
امتدادين بالقراب انهم يتحد باحاطة وان بعد ان يحد  
من محيطه وهو مركزه فلهذا القسم اربعة اقسام  
لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون  
بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يحد به  
ولا يتحد به بعد عنه فاذا لا يتحد بالجسمين  
ان المحل يجب ان يحد وجهين معا وان في ذلك  
الان يتأخر بحسب فرض الامتدادات الخارجية  
من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون بدائنه  
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى محاسب  
جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانياً فاذا وضع والكلام في وقعه  
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما  
 فان علل بهذين صادرة وتراً ولا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد  
 الجهة يترجم جسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث  
 الاضافة وهي الحال الموجبة لتحديد بن متقابلين كما مر فاذا نحدد الجهات جسم  
 واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **أشار** كل جسم من شأنه ان يفارق  
 موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحد للجهة

لا بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب  
 ان يكون متحد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا لفظاً  
 او معه فقط فذلك الجسم المتقدم في مرتبة الوجود على هذا بعلة او على  
 ضرب آخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محاور الجهات  
 وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقرير ما كان كل  
 جسم له موضع طبيعي فلا يتخلوا ما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه  
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجزى الحركة  
 الاينية عليه والثاني هو الذي يجزى عليه ويكون مفارقة موضعه  
 بالتقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون في الحالتين اوجه متحرك فيها  
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجزى ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته متحدة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحدة  
 لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقاً ويطلبه معاوداً ويجب ان يكون  
 ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي  
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة لانه  
 لا يتصور ان يكون متقدماً في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة له وجود  
 بعد فهو ما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك  
 عنها فاذا الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على  
 ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو مع اعنى الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى العلول ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصبغة ليست  
علة للهوى على فهو متقدم للهوى على الاطلاق بغضب من التقدم اما بالعلية  
او بالطبع فهذا ما في الكتاب فله منعتان للجسم المحد للجهات لا يجوز ان يفارق  
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محد للجهات  
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحد  
به لكفاً وفقاً فائدة في تقيد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي  
واليه قلنا للجهات لا يتمايز الا يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وبعضها  
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو انما يزيل للجهات بالطبع لا بانها كيف  
كان والا لكان البس هان على تنهاى الامتدادات كافياً في اثبات الجهات التي  
مقاطعة الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر  
وتجاوز عما بالافرض وآ علم ان تقدم محد للجهات على ذوات الجهات يجوز  
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز  
ان يكون علة فاعلية للجسم آخر كما يجي بيانه بل من حيث هي ذوات الجواهر اعني  
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد  
من حيث هو محد فتوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع  
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محد ولهذا لم يخرج الشيخ  
ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود  
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليه ام لا وذكرنا فاضل الشارح  
ان الالهي بما ذكر في النقط السادس في بيان ان الحاقى ليس علة للحوى  
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر  
وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلء ايضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن  
معه فاذن عدم الخلء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلء  
ممكناً في ذاته مستغنياً عن وجوده وهو محال بل نيب فيجب ان يكون الجسم  
المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع  
بالقياس الى غير وان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون له موضع

لا يتأثره أقول يريد ان يثبت ثبات محدد للجسمات وكونه غير في جهة  
بيان سائر احواله فقول في تقريره الموضوع والمكان اسمان مترادفان  
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم في المكان  
ويما يشبه بذلك السطح والوضع يخلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر المراد  
ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم ينسب بعض اجزائه الى  
بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم ما يخرج عنه او داخله  
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو ينسب بعض  
اجزائه الى بعض وجسمه يكون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة  
اجزائه الى الاشياء الخارجية حذوه ولا هذا الاعتبار لكان الانكسار انتصابا  
واذا تقر هذا فنقول ان السطح محيط على الاطلاق غير محاط والى على  
مما هو محيط اطرافه كسائر النقص والى الموضوع له اصل اوله وضع كس  
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض من اجزاء الجسم الدخلة فيه وما لم يحسب  
لاشياء كالأرجحة شذوذه وذووه فيقسم الى ذوات الموضوع والوضع باعتبار  
جسمياتها وذاتين هذه وقد تبين في بيان محددات الجهات شذوذات  
الجهة فهو لا يتغير ما ان يكون في جهة اسفل الاطلاق ويكون حكمه  
في موضع ما ذكره واما ان تكون محيطا على الاطلاق بل محيطا  
بذوات الجهة ومحاطا به فلا يكون له موضعه ووضع الا انه  
يجب ان يكون له موضع في العالم لا يخرج عن ان يتأثر بموضعه  
وبعد ذلك فتبين ان محاطا لا يكون الحدود الاول الا القسم الاول وان كان  
للقسم الثاني وجوب يتحدد بالاول في شذوذه فينحدر به موضع الثاني ووضعه  
تقر يتحدد بعد ذلك وحدت الشرح ان استغنية أقول معناه  
على الامر فانه من ان الحدود الاول لا يتغير الا المحيط المطبق نحو ان كان  
للقسم الثاني وجوب يتحدد بالاول فينحدر به موضع بدى ان كان محاطا بمحيطه  
ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول وضع هذا الثاني ووضعه فينحدر به  
تأثره في شذوذه وقد شى الامر على التفسير لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو ما صل على تقدير ان يكون المحد شيئا واحداً وعلى  
 ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه  
 هو ان يكون المحد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطاً  
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان الحاط الذي له وضع  
 متحد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على  
 ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه  
 فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره ولا يكون هو المحد الاول بل يجب ان يكون  
 قبله محدد اخر فاذا ن المحد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ  
 غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني  
 في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبهاً  
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به  
 موضع الثاني لانه ثانياً للتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع  
 فيقتل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء  
 الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى تعيين  
 القول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله  
 في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الج على كون المحد  
 هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول الحاط  
 في التحديد يكون باعرض على ما مر وعليه سكان او لهما ان هذا يستقيم لو كان  
 الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علمتان مستقلتان  
 بالعلمية واحديهما اقدم فانهما يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ  
 سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محييه ولا لكان الملا  
 ممكناً لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحيى وثانيهما  
 ان المحيط كائناً كان الا اعظم صل تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات  
 الصانع لان النار مثلاً اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر  
 والاول باطل والا لكانت النار في حينها ابداً بالقمر والثاني يقتضى ان يكون

قلت القمر هو المظهر والمقعر الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكوك  
 تشكك الشيخ في كلامه ولو لا الشك الثاني لكان استدلاله التحديد المحيط  
 المطلق أولى لا يكونه أقدم بل يكونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب إليه  
 الشيخ وأما أنا فلقية هذا الشك لمرادكم بتلك الأولوية وأقول وأما لو  
 تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر وأما الشك  
 الثاني فليس بواحد أما أولاً فلا بد يقتضي أن يكون محدود جهة الهواء  
 هو النار وهو محدود جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل  
 وأما ثانياً فلا بد أن يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه  
 الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على جات  
 تلك الجهة كالارض ولو يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات  
 بالطبع اثنتين والإمكانة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلان القمر  
 على مقعره الذي هو مكان النار أن يكون على المحدد الفوق فإنا على الأصل  
 المذكور إذا فرضنا متحركاً يختار على حين النار ويصعد في فلان القمر  
 نحو جزم ما بانه ذاهب إلى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهته  
 الفوق إلى ما يقابله فاذن ليس فلان القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم  
 الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق فليس المراد به انه  
 يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الإطلاق بل فوق العناصر فقط  
 وأما فاضل الشارح اوضح المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني  
 وجود فيمتدد بالاول موضعاً ويتحدد به موضع الثاني ووضعاً شوب يتحدد  
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسره بان المحدد ان كان غير الفلك  
 الأعظم فيمتدد بالأعظم موضع المحاط بالاول كفلك الثوابت ويتحدد به  
 موضع ما تحته كفلك منحل آخر فيمتدد بعدتحدد موضعاً لا فلكاً على تنقيب  
 جهات الحركات المستقيمة وقد لا يقتضون ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع  
 الثاني ثالثاً في المضى قوله ويمكن الاول انما غلط به ان يكون متقدماً في ترتيب  
 الابداع أقول اي خلق المحاط بالاول انما يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو

بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى كواقل مما بين سائر الاجسام  
 وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك  
 احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على  
 ما سيذكر في النقط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدّم  
 وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى  
 فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون  
 متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالنسبة كقوله ويكون  
 متشابهة نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستندنا اقول المبدأ الاول  
 لا يجوز ان يكون متولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اخفاها ~~محل~~  
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضيه متتابع  
 تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدد  
 فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء  
 المعروضة بعضها الى بعضها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها  
 متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض  
 لزم من اختصار من القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف  
 جهات اجزاء المهدود ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدد  
 هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدانة فاذن محدد الجهات  
 مستند من الشكل اشارات الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة  
 ليس فيه تركيب قوى وطبائع اقوال سيد يد بيان حال البساط  
 من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يخلق على  
 معان وقد ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول  
 الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعل  
 في حده وبالحركة انما هي الامثلة اعني الايدبة والوضعية والكمية  
 والكيفية وبالسكون ما يتألفها جميعا وهي بانفرادها لا يكون  
 مبدأ الحركة والسكون متقابل مع انضيمات شرطين هما عدم الحالة



للالاشعة ووجعها ويرا دجا يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها وهو الجسم  
ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقصية فانها لا يكون مبادئ للحركة  
ما يكون فيه وبلاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادئ للحركة كالحى  
فيه كالاماء مثلا الا انها يكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط  
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدءا اول لانه  
بمجنزة آلة لها وتلد بقولهم بالذات احد معينين احدهما بالقياس الى المحرك  
وهي انها تحرك لا عن تسخير قاسرا ياها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان لوكن  
ماتة وثانية بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذات  
لا عن سبب خارج ويرا دبقولهم لا بالعرض ايضا احد معينين احدهما بالقياس  
الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصمد بالعرض كحركة الساكن  
والسفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا  
بالعرض كصهر من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صهر بالعرض والطبيعة هكذا  
فقاله الطبيعة الذي يعم الاجسام حتى الفلك وتر بما يزداد في هذا التعريف  
قوي لهم على فهم واحد من غير ارادة وتر يقتضيه المعنى المذكور بما يقابل  
النفوس وذلك لان المتحرك يتحرك ما على فهم واحد ولا على اثنين واحد وكلاهما  
بالارادة ومن غير ارادة فبدء الحركة على فهم واحد من غير ارادة هو الطبيعة  
وبالارادة هو القوة الفلكية ومبدءا هالا على فهم واحد ومن  
غير ارادة هو القوة النباتية وما ياراد به هو القوة الحيوانية والقوى  
الثلاث تسمى نفوسا لهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدءا للشيء  
من شئ في غير من حيث هو غير وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث  
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا علم نفسه فلا يقبل  
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان يقتضيان  
التباير فقول الشئ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعين للبسيط  
ويضي بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذي يمكن ان الصمد المذكور  
فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحد

قد ثبتت انما لها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل فزاده  
 ان جسمها ليس له ليس فيه تركيب قوى وطبائع او لا يكون مجتمعا من اشياء  
 مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد  
 فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء وكلل جميعا شيئا  
 واحدا. **الثاني** في الطبيعة الواحدة يقتضى من الاشكال والامكنة وسائر  
 ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن  
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالالين والوضع والشكل والكيف والكم  
 وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضى من كل نوع شيئا ما عمل  
 ما سيأتى في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل  
 جنس منها شيئا واحدا على وجه واحد ولا تختلف اقتضاها بالاقوات والاحوال  
 الا اذا منعها ما نفع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء واحدا  
 غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة  
 الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة  
 لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة  
 لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذات قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي  
 اشياء مختلفة صرح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا  
 الاحتمال لان معنى لنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية  
 ليست بطبيعة واحدة وهذا والنتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو  
 قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارته** اننى لنعم الجسم  
 اذا اخل وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدن  
 موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استجاب ذلك  
**اقول** يريد بيان ان الجسم لا يخضع عن موضع وشكل طبيعيين  
 وان فيه طبيعة تقضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع  
 مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة  
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخضع ما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدداً  
 للجئات لا موضع له وقال اذا خل وطبأه ولم يقل وطبعت لان الطبيعة على وجهي  
 لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأشير  
 غريب لان تأشير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً او شكلاً قسراً كذا تأشير  
 الحرارة والآناء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والاخر يكتفي به وقال  
 لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه  
 الامور المشتركة بين الجميع واما المعين فانهما يقتضيه الطبيعة انحاءاً صفة المطلق  
 اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بدن من وضع معين وعلى تقديره يكون  
 الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب سبب بعض اجزائه الباطنة  
 لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب سبب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسد  
 كما حصله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأشير غريب  
 من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدد الجئات ايضاً له  
 وضع الا ان ذكر الشكل افني عن ذلك الوضع بحسب ترتيب الاحزاب  
 فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث  
 وهو ان كون الجسم بعيد يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسميات  
 في الحيوان على ما تقدم وليس مما يتعين بالنباتات المختلفة فاذا لا وجه لحمل  
 الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك  
 وقد لا يلان وجوب العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض  
 والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً  
 عنه لان افرضا خلوا الجسم عما يوثق فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك  
 من هذا العارض فاذا السبب غير خارج وهو يكون اما امر مشتركاً قديم بين  
 الاحياء كالصورة الجسمية او امراً مختلفة تختص كل واحد منها ببعض  
 الاحياء والاول يقتضي ان لا يتشارك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس  
 كذلك فاذا هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع الاحياء  
 فاذا في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع للعين

والشكل المعين وإنما قال مبدأ استيقاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك ومبدأ وجوب  
ذلك لان الحصول في الموضوع المعين والشكل بالشكل المعين ربما  
ينيلها النفس كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعيق الى ما يقتضيه طباعه  
منها عند نزول النفس ولو كان الطباع مبدأ لهما او لجوابهما  
لان عند نزولهما لكانه لما كان مبدأ للاستيقاب كان في جميع الأحوال  
مستقيا لهما قال وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبيعة والمركب ما يقتضيه  
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق ووجه فيه اناساوت  
الاحاديث عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان  
ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال  
ثبته في التفصيل وبدأ بانوضحه فأعز ان الجسم اما بسيط او مركب البسيط  
لا يمكن ان يقضى الامكانا واحدا لما عني ولما لم يكن للبسيط جزءا  
بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضى تجزئة  
المتحرك يقتضى تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان  
يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع واليجاد  
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب انا حصل يقتضى  
وجوب انحلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طر بالتركيب  
عليه ذلك المكان المفروض لو حجب خلق مكانه الاول وهو محال وايضا  
لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجوب الاجسام فلا احتياج بسبب المكان  
نرائد على ما كان للبسيط فاذا امكنه المركبات هي امكنه البسائط بعينها  
وكذلك لم يعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره  
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق ولا يكلف  
والثاني لا يخلو ما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء  
مثلا خالية على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان  
او لا يكون في المركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه  
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا غالب فيه مطلنا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يخلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وحده فيه ويكون ذلك عند تساوي الحاديات نسبة عن المكان الذي اتفق وحده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه شمس كالحجر في التي تجذبها قطع متساوية من المقياس طيس عن جوابها وفي هجر النسبة ان تساوت الحاديات عنه وبيانه ان الميزتين المتساويتين من الانساق والناظر ان ان تذكر على وجه يكون ككلاهما ساهما على مكانه فانها يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان توكبا على وجه يكون وكل جزء منهما على مكان صاحبه فانهما يوافقان بالضرورة وهو ما لك فالوتمون في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الحاديات عن النسبة الاولى اصح لان على تقدير الاختلاف كان يجب ان يشوب منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيطة ونسبة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظفر راد كل جسم من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف الوريد المذكور للدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه

طبيعة البسيط مستديرا والاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة اقوال لما مرغ من بيان تفصيل المكان شرع في السمت واضع على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكونه انما تنظمي لذلك وهو الطبيعة واسعة او كون انقابل واحد او متع ان يكون انقابل الفاعل الواحد في انقابل الواحد مختلفا ولم يترك اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطهم جميعا حيث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للباطنة دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة حالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا على العلول المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما على المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المفعولات فان قيل  
 يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبيع المختلفة  
 يمكن ايضا استنادها الى الحسية المشتركة فيها قلنا انها من حيث  
 هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف  
 باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبيع وانما قيل ان يقول  
 فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان  
 استدارتها انما كانت بالقسر يوجب ستمها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون  
 طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والحوادث  
 ان ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة اتقنت بالذات شكلا واقتمت كيفية  
 حافظة للشكل فاقضاها تلك الكيفية لا يخالف اقضاؤها الشكل  
 بل هو مؤكده لو خليت وطيعتها لكن انفسر لما انزال الشكل ليرذل  
 الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل  
 الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك نزولها من الحالة الطبيعية من وجه  
 وبقيها عليها من وجه واعتراض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي  
 وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلا يجوز ان يكون  
 الاجسام فلا يقتضي موضعا واسكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما  
 والحوادث ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة  
 بسبب نسب الاجزاء الى الغير صلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه  
 لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين  
 قلنا ذلك حكمنا بذلك واعرض ايضا بان مميزات الافلاك والنقرا التي تذكر  
 فيها النواويس والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل  
 لما تقتضيه الاستدانة وان لم يجرى من حصول ذلك بالقسر بان الفلك  
 للصورة ان كانت بسيطة فحلها اما بسيطة واما مركبة والاول يقتضي  
 ان يكون شكل الحيوان كثر والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات  
 بعدد البسيط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى ونوات

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يصنع البعض عن اقتضاء الاستدلال  
 فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاسباب ما لا يصنعها من ذرات ان كانت  
 في حال مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والجواب عن الاول  
 ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرته الاولى لا سبب تعود  
 الى العلة الفاعلية غير مستغن كما ان اتصالاً ببعض المركبات لا سبب  
 تعود الى العلة الفاعلية في الفرم الثانية غير مستغن فان الكائنات بائناً  
 اوجهاً اناً في هذه الفطرة لا يتصل بصورة كمالية نباتية كالنمل وحيوان  
 مع بقاء صور اجزائه المنفردة بحسب مناسبتهم كما انهم لا يتصل في  
 الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة في صوراً كمالية تقرر من ذلك  
 الفلك كونه يحسن بها في ذلك هذا هو المركز والوتر والوتر كونه مع ثقل السموات  
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول ليس او يتصور ان ذلك بحسب امر  
 في العلة للقتضية لوجود ذلك هناك ويزن من ذلك ان في من افلاك  
 الاول مستغر او فطرة متصورة في الاولى فقط على ما يتجده به علمه وميله وقت  
 الثاني ان القوى لها مصورة على تقدير صنعها وتركيب محلها وعلى تقدير تركيبها  
 وتعلق اجزائها جزاء المحل لا يقتضي تكون اشياء مجموع المركبات  
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع تغيره عن اذنيه  
 الا ان القوة الواحدة في المحل تقتضي به نفس لعل متشابهها وكذا من ذلك ان  
 انها يفرد في اجزاء المحل المختلفة في فطرته المتشابهة لا في اصل منفصل منها  
 ليست هي الاجزاء افرقاً بل بالوجه الذي هو المحل وكذلك لو يفرق القوة  
 المركبة تفعل فعلاً سائطاً في المجموع فاعل واحد كثر لا ثانياً بل  
 البسائط التي هي كالات لا ليس عن اذنين منشأ في الافعال تنبيه  
 الجسم له في حال تحركه بل بغيره في نفسه فيستحسن به المماثلون يتمكن  
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه في بعض النظم وان تمكن من المنع  
 الا فيما يضعف ذلك فيه أقول يريد اثبات الميل ويدان احواله والليل  
 هو الذي يسمى بالمتنفس اذ هو الذي يحرك الجسم في حركته بتوسطه

قسبيل محتاجه الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطء  
 لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان وغيرها  
 وفي زمان ما وقد يمكن ان يقوم قطع تلك المسافة بن مان اقل من ذلك زمان  
 فتكون الحركة اصرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذا الحركة  
 لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء وتزاد من السرعة والبطء هو ثنى واحد  
 بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تحتلفان بالاضافته العارضة  
 العارضة لهما كما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر  
 ولما كانت الحركة مستغنة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي  
 صبة الحركة شيئاً لا يلب الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة  
 بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكانت سرور حركة معينة منها دون اعدادها  
 مستغنة لعدم الالوية فاقضت ولا امر ايشد وينعكس بحسب خلات الجسم  
 ادى الطبيعة في الكواضى كبروا صغيرا والكيف نحو التكاثر والتخلف والظن  
 اعني ان ما جاز لا جاز وانما اشياء او غير ذلك وحسب ما يبرز عنه كمال ما فيه  
 الحركة من رتبة القوة وغذائه وذلك الام هو المثل ثم انقضت بحسب شدة  
 هذا الامر بحسب شدة الحركة لا يحسن المعاندة ويوجد مع عدم الحركة كما يحسن الانسان  
 من انزق المنى من فيه فاحسبه بيد تحت الماء وكما يجد من الحجر  
 اذا استكنه في الهواء ثم الشئ اشار الى سقوطه نقوله الجسم له في تحركه ميل لم يولد  
 حجة على وجوده بل كونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا نقوله بحسب  
 به الممانعة واسمار الى كونه قابلاً للشدة والضعف فتميز به ولم يتمكن من المنع  
 الا فيما ينعكس في فيه اى ينعكس بالقياس الى قوة معام واما بارا وابتة  
 الاخرى فيكون قوله وان تم بحسب المنع استارة الى امكان وجوبه والاحساس  
 به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مخالفة الحركة وقوله اذ فيما ينعكس  
 ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وفديكون من طبا  
 وقد يحدث فيه من تأخير غيره فيلزم المنع عن طبا الى اذ ينزل فيمسق  
 انبعاثه البطل الحارفة العرضية التي يستحيل اليه الماء الدروة المنعشة



عن طباعه الى ان تنول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجهه  
ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع البحر وينقسم الى  
ما يحدثه الطبيعة كميل البحر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل الذبابة  
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه  
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس  
وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الاموال الذاتية  
وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى  
وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسبه الطبع كالمحجر العظيم اكثر  
امتناً من قبول القسرى والاضعف اقل امتناً عما عدل هذا الاختلاف  
يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناً عما االعدم  
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالنتن  
او لتخلله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشه او لغير ذلك ولما كان  
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من المستع ان يتحرك الجسم بحركتين  
مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً الى مقصد واحد  
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه  
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه  
معاً فكان من المستع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل  
كما يجزى ان يجتمع فى جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة  
الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز  
ان يوجد ميلان كجسم يحمل الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات  
ويخرج منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ  
على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعى  
فان غلب القاسر صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى  
شراً أخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً فى افتائه قليلاً قليلاً ويقوى  
الطبيعة بحسب ذلك يأخذ الميل القسرى فى الانقراض وقوة الطبيعة

في الاثر حيا دالى ان يقاوم الطبيعة بئاقى من الليل القسرى فيبقى الجسم عديم  
الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها وشئت الميل  
بزوال الضعف فيمكن الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج  
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ انقرض ذلك فنقول قول الشيخ وفيه يكون  
من طباعه اشارته الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه  
من تأتيس غيره اشارته الى القسرى وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول  
لم يعود انبعاثه اشارته الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعى وحققه  
عند زوال القسرى كما يشاهد في الحجر المرمى حالتي صعوده وهبوطه  
وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها  
الماء لئيتصوا كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة بل يكون ابدا متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاييتى الحرارة العرضية  
والبرودة الذاتية تأتية اميل الى هذه ويسمى حرارة وتأتية اميل الى تلك  
وتسمى برودة وتأتية متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تنازل  
الحرارة العارضية والطبيعة المبردة كذلك هو ان لا يجتمع في الجسم بين  
بل يكون ابداً احوال بين الليل القسرى الشديد والطبيعى لشدته فتسمى  
بالميل المنسوب الى القسرى وتأتية بالنسوب الى الطبع وتأتية بعد مها معا فاذ كان  
بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الصبعية المائية  
عند وجود العرض الذى يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجوبه ايضا  
كالحرارة افتاقا وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة  
في الجسم باوام مفارقة الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجوب  
ميل غريب يخالفه افتاقا وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا  
ما يتبعى ان يتحقق ليدفع الاشكالات التى تورده في هذا الموضع كما يقال ولا اجتماع  
الميلين لكان الحجر المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعت متساويين  
فى السحق وكان وفوق حصل يتجاذب طرفاه بقوى تين متساويتين متتعا  
فوق له وانما يمكن الميل الطبيعى لا محالة نحو حمة تنوعاتها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالليل الطبيعي اما يتوقى انفوت  
وهو الخفة واما يتوقى السفلى وهو الشغل وهما بسيطان وما يقتضيه انفوس  
الذباية والحوانية يكون كحركاتها وحجرات حركاتها قول له فاذا كان الجسم الطبيعي  
في حينه لطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه  
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجب عند الخروج عن المكان  
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة ووجب اغداده عند العود اليه وهو  
حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله  
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا ن هو عد يبر الميل واعترض الفاضل الشارح على  
ذلك بان الجواز وضع اليد تحتها وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه  
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك  
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا فلا شئ  
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث  
ينطبق مركزها على مركز العالم والمحج الفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فيه  
ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا  
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكما كان  
الليل الطبيعي اقوى كان اضع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة  
بالميل القسري اقل وابطأ **اقول** لما ذكرنا الميلين اعني القسري وغيره وبين  
امتداع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض  
السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما ينجى من الكلام  
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقل وابطأ الى الحال التي  
عند تقاوم السببين كما قرنا في التسمية الجسم الذي لا ميل  
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمله لا يتحرك  
قروا الا فيلحقه قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة  
فيه ميل ما ومما انة ما قسرا في زمان اطول وليكن ميل ضعيف  
من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان من ذلك الحركة مسافة نسبها الى

الاولى نسبة زما في ذى الميل الاول وعدو للميل فيكون في مثل زمان  
 عدو للميل يتحرك بالقصر مثل مسافته فيكون حركتها مقسورة في ذى ممان  
 فيه وغير ذى ممان فيه متساوية الاحوال في السرعة والبطء هذا حال اقول  
 يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل مبالطبع  
 وقيل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة  
 وزمان واحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا تفق كل واحد من  
 هذه الثلاثة واختلف الباتيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما يبينه  
 بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في  
 زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة  
 كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها  
 اسرع في زمان اقصر وبحد البطء في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع  
 بمقدار اسرع مسافة اطول وبحد بطء مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء  
 كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر  
 في الزمان بازاء السرعة ومقابلها بازاء البطء ولا يمكن ان يقال  
 ان الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان وبسبب السرعة والبطء يستدعي  
 شيئاً آخر لا نأيدنا ان الحركة تستدعي ان يوجد الا على حد ما منهما في  
 مفرد غير موجبة وما لا وجوب له لا يستدعي شيئاً اصلاً والحركة تنقسم  
 الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تتحد النفس حالها من السرعة والبطء  
 المتخيلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل  
 الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قدر  
 فيحتاج الى ما يحدها تلك الا شعور شمه بالملازمة وغيرها فهي بحسب  
 ذاتها قد تحصل في غير زمان لو لم يكن ذلك فاحتاجت الى  
 ما تحدها لا يقتضيها وما لا يتحد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاون بين  
 الحرك وغيرهما فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها محدث

ذاتها تقاوت والقاسم اذا فرض على انهما يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه  
 تقاوت والميل في ذاته مختلف فالتقاوت الذي بسببه يتعين الميل  
 وما يتبعه اعني المحل المذكور من السرعة والبطء يكون شيئاً آخر ما خارج  
 عن المحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته  
 فهو كاختلاف قوام ما يحرك فيه كالهواء والماء بالثقل والغلظ واما الذي  
 ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات  
 الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئاً او يقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك  
 بل هو الذي يعاوق القسرة وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبداء الميل  
 الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي  
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انقضاء الحركة ولاجل  
 ذلك استدلت الحكماء باحوال حاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق  
 خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلية بقوا  
 مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يحسن ان يتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه ووجه  
 الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لمكانت مقتضية لاختلاف  
 والبعض كانت المعاوق القليلة بازاء السرعة والكثير بازاء البطء كانت نسبة المعاوق  
 الى المعاوق في القلة والكثرة كنسبة المسافة والمدة فيهما على التكافؤ اعني القلة  
 في احد مع ما بلزاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة  
 بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك قلنا فرض متحركاً عديراً  
 المعاوقه يقطع مسافته في زمان ما وشرح مع معاوقه ما يقطعها ويكون  
 لا محالة في زمان اكثر وثالثاً مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمانين  
 فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديراً المعاوقه وتبين من ذلك  
 انختلف لتساوي وجمعا المعاوقه وعرسها الا ان يجعل حركة عديراً المعاوقه  
 لا في زمان بل ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر هذا تقرير مقاصد من في هذا  
 الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات البغدادي  
 وغيره بما ذكره الفاضل الشارح فلهي ان سرعة بنفسه باستدعي زماناً ونسبة المعاوقه

فلتستجمعها واحدة المعارقة ويختص بأحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة  
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعارقة بحسب قلتها وكثرتها  
ويختلف زمان الحركة بعد الطياف ما يجب من ذلك اليد ولا يلزم  
على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
ان يستدل على زمانها لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت  
بعيد اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة  
ابطأ واسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطء حين فرضناها  
لا مع حد منهما هفت فلنرجع الى المتن فالدعوى للمذكور في كتاب  
ان الجسم الذي لا مبداء ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر البرهان انه  
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعارق الداخلي مسافة  
ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما  
فقط هرايه يتحرك كما في زمان اطول ويمكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من  
معاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك الحركة  
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول <sup>في</sup> على الميل  
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة  
الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة  
لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة  
فلنزم الخلف واما الحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعتز من بعد فثبت  
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى زاجاً لا يعتدون  
كنسبتهم اقال فان ميل قوى الجسم ينقسم بالتقسيم قلنا على القوة المتحركة  
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجربة وايضاً فان  
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاروق فقد دل ايضاً على احتياج الطبيعة  
اليه واماد ما ذكره بعينه خرقا ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية  
مبدأ الميلين المتكافئين يعوق كل واحد منهما الآخر خرقا فلما استلزم معاوقة  
الله في كافيته هذا قلنا فليكن ايضا كافيته في القسرية تشترط من فاع

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لا مستمرة في الجميع والزمن منه محلات  
والجواب عن الاول ان من القوى الجبائية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها  
فيتمساوي الجزء والكل فيها وهي كصور الطبائع ومنها ما يحل في جملة  
مبها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالحقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون  
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمصنوع عن التأثير بسبب  
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور  
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا  
حتى لا يزيل من الحجة المذكورة ان يكون المعاق داخل الجسم  
السال في الطبيعية كما مر فهناك من خارجها فان معاوقة  
منها وما القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي  
ما العقلية فلا يلزم مما ذكرك لما بيننا من الفرق **تذكير**  
ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة  
مه ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **اقول**  
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة  
لنقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقتفيه وحركة ذي الميل  
في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهو تنبيه**  
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذات  
بل يجوز ان يكون جسم من الاحسام اتقوله في ابتداء من محدثه واتفق له من  
اسباب خارجة لا يتغير من تقاها اياه وضع او شكل صار اولي به كما عرض  
لكل مدرته ان يصير مكانها مختصا بطبائعها دون مكان الاخرى بسبب غير  
ذاتها وان كان بمعنى من ذاتها شعر لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان  
طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن  
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشغل  
لكنا نحب ان تعلموا ولا ان كل شيء فقد يبرهن فرضه مستمرا  
عن اللواحق البينة الغير المقومة لما هيته او وجوهه فافرض كل جسم

لكذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحرك فانه لن يخص ذات الجسم عند التحرك  
بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداء مخصوص به اتفاقا فان كان  
لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداء غريب غير الاستحقاق فمواحد الواحوت  
غير المتقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان تتناقا والاتفاق لاحق فغريب  
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول وقد مر بيان ان الجسم  
يقضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً وهذا هو مقتضى كبريتك في ذلك وانما  
اخره الى هذا الموضع لانها ذكر... يحتاج الجسم للموضع والشكل امرادان يذكر  
الامور الطبيعية معا فذكر السبل بعقبه ثم ذكر ما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال  
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات  
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل وانما هذه ليس  
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضعاً في موضع يكون المحرك  
كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة اولاً لانه يعلم الاجسام ثم قال وذلك لان  
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء وجوده بمكان او وضع وشكل  
على سبيل الاتفاق والاول اسباب خارجية لا يتغير الجسم عنها كالمادة المحرك  
او مصالحة ذلك الجسم وترتيب ونظام الاجسام كلها فخصص ذلك المكان او الشكل  
بعد الحصول اولى بالجسم الواجب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر  
في المنطق ثم لم يثقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان  
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يمرض لكل مدته من الارض  
ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بطبائعها دون مكان مدته اخرى بسبب غير  
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعها على ما هو  
عليه وان كان ذلك بمعية فانها لانها لو لم يكن قابلاً لتفصل  
في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدته  
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب  
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك  
ان يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب



الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل  
 فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الحجاب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفرداً عن كل  
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوهه فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه  
 بحد ذاته محتاجاً الى وضع معين فكل من بين ما يتكلم بانه لذاته يقتضيه ما وانما قال  
 كل جسم وهر قيل الجسم مطلقاً ليكون المحكم كلياً منقاداً للشك وقد قال كل  
 جسم لم يذ كر للموضع واقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام  
 وليس مما يلزم لمجموعته ثم قال واما الحد وقد خصه بالذكر لا مكان ان يقع الشك  
 به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لنتججه يرجع اما الى الجسم كاستحقاق  
 بوجه ما البعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحد كلاح  
 فخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والآخر في واثالث من اللوحق  
 الغربية التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن  
 انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وحيث ولا يفتن  
 به فلسف الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشياء كل الجسم اذا وجد  
 على حال غير واجبة من طبعه فمهوره عليها من الامور المكانية ولعل جاعلة و  
 يقبل التبدل فيها من طبعه الا ما افروا اذا كانت هذه الاحوال في الموضع والوضع  
 امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول احوال الجسم  
 لا يخلو ما ان يحسب بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن  
 ان يتبدل وينزل وغير الواجبة ان يحصل للجسم بحسب علل فاعلمت تقتضيها وتلك  
 الاحوال قابلة للتبدل والروال بالنظر الى طبع الجسم وليست بقابلة لهسا بالنظر الى  
 عللها مادامت مانعة عن التبدل والروال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه  
 امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاصر عن ذلك الموضع والوضع  
 فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام  
 في مواضعها الطبيعية واجب لطل يقتضيها الاصول فانتقلها عنها غير ممكن واما اجزائها  
 المتنازعة فمحمول على مكانها الجزئية غير واجب بل يمكن انتقالها عنها كما بان في قوله  
 يعني المثلث لثا في غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويبقى عليه طيات

اشارة الجسم المحرك للجهاز ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى بها فهو عليه من قسمة  
والجهازات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لثبوتها منها في عللة والنقل عنها  
جائزة فليس في طباعها واجب فذلك بحسب ما يجزئ فيها من تبدل الوضع دون  
الموضع وذلك على الاستدراك ففقيه مبدأ ميل يستدرك اقول يريد بيان  
اثبات مبدأ ميل مستدرك لمحدد للجهاز فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض  
لانه قد عرض فيه معنى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد للجهاز اجزا لا تفعل  
وقال اولى بها هو حديه من الوضع والمخافات لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن  
له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه انما هو داخل فيه وهو محتمل فانها  
له والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فانك ليس بواجب بحسب  
طباعة فهي عللة لما مضى والنقلة عنها جائزة قليل في حجبها واجب وهو  
المستدرك المستقيم والعلل ان وجود مبدأ ميل مسند في حجب بسيط يلبس  
على امتناع صدور ما يعبر عن نشاط بحسب ما لا يمكن  
ان يعبر عن الحركة المستديرة من حرج الاذوميل ومقتضى ما هو واجب  
يقتضيه وجوده عند المحدود ووجوب مبدأ ميل في عدم الدائم يدل على وجود  
ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجوب الحركة الكمال في ذاته في ذاته  
هذا الموضع ويستشعر به في موضع التيقن والاشارة في ذاته في ذاته  
حجة من نفسه وهي ان محددا للجهاز بسيط لا يكون مركبا عليه الاثبات  
وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه لا يتغير في ذاته في ذاته  
ومحدد للجهاز لا يصح عليه الاخلال شواضاف الى ذلك في ذاته في ذاته  
وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في ماهيته تح  
قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل تحايل عرض على ذلك  
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب  
حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة  
لان امكان احراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاختراق فيه والثاني  
غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدرك

واعتراض ايضا بان العاصر بسيط فاذا ن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعتراض  
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مملكتان  
 فلو لم نهم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات  
 مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهي بحسبها وآورها اعتراضا  
 آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة  
**اقول** في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا  
 المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن المواضع الغريبة يمكن فرض  
 القريب القسري المقضي لوجوب الميل يا طبع وعن الثاني ان العاصر ليس فيها  
 مبدأ ميل مستدير مانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت  
 الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد  
 الجهات معتدلة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحر  
 المواضع في هذين لان الحركات البسيطة منحرفة في ثلاثة حركات من المركز وحركة  
 اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير  
 وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك  
 من مبدأها يجب ان يكون بحسب تخصص ائلكا في حركته اذا التحرك بسيط  
 فذا حكم بوجه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد  
 متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك  
 المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع  
 وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا  
 التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب  
 نسبتها اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاما كان ذلك الجسم  
 اول ليس مما يتحد حخته ووضعته لمحدد من خارج محيط بقى ان يكون  
 بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا موارا وهو ان الوضع  
 المتبدل باى معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك  
 قد يكون للسكن والمتحرك فيجب ان يكون عندما كان تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلان من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كونها  
 محدد للجهات ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على  
 الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا  
 توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كونها محدداً  
 للجهات ح متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة البتة ولما ثبت  
 امكان تحرك محددا للجهات فانت تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل  
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارات الجسم لقابل للكون والفساد  
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا يحتاج  
 كل جسم كما نحبسه ويكون احداً لما نزيد خارجاً عن الآخر فان كان حصول الصفة  
 الثانية له في مكان غريب له يحبسها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي  
 له يحبسها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له يحبسها وان كان في المكان الذي له  
 يحبسها فقد كان زراعهم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرحم  
 نحوهم متمكن هذا المكان بالطبيع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل  
 مستقيم فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل  
 ما يحسب عليه الكون والفساد هو حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور  
 المختلفة بالنوع على الميعول الواحدة وسيصح بيان اثباتها في جزئيات العناصر وتقرر  
 المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر  
 وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته التوافق  
 على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً وعلى هذه  
 المسئلة بناء المطلوب وهي في الاحياء المقتضية للميعول المختلفة ظاهر في الميل  
 البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان  
 الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يفتقر  
 من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً والشئ عرض بذاته في قوله لا يستحقاق  
 كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احداً لما نزيد خارجاً عن الآخر وتعود  
 الى تقرير المطلوب فنقول شر حال هذا المكان لا ينحلو اما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وتعمل التقدير الاول سبباً ان يقتضي طبيعة الكائنة ميلاً مستقيماً الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني اجزاء اربعة كان في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صور تدور في اربعة اجزاء غريباً من احوال الجسم الذي مكانه هذا المكان فانه زعمه وغلبه فخرجه من مكانه بالتفصيل حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا كان الجسم ينتقل عن في هذا المكان بالطريق قابل بجوهره للتعلق من مكانه ويتكبر من ذلك ان يكون فيه مستقيماً والا فكيف يخرج منه عنه واتسائل فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولحقيل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث انشغافه لا يذبل بل ينتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل شيء واحد ففقيه

مبدأ ميل مستقيم **وشرح قوله** فانه نشكك

وقلت يكون ذلك التكوّن الصق الجسم الذي انتقل اليه هو انه بالكون

فقد واجبت لنوعية ان يقع خارج مكانه وان لا يصق له من هو لمكان

بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجتم الا انه تعالى على كل كائن

وقاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجهه لا يحتاج

فيه الى الانتقال وهو ان يثبت ان الجسم الحاضر قبل تكوينه من احوال النوع

الذي صار منه بعد تكوينه كالحجر من الماء الذي كان سبباً هو ان فاذ

اذا صار متصلاً بأحد فلا يثبت في الانتقال ولا يثبت عليه بالحوادث بان يتال

اللاصق هو الذي يكتسب في مكانه بواحد من احواله من ان يتغير او لا يتغير

فهو لم يكتسب في المكان فاذ لا يثبت عليه بالحوادث بان يتال

اللاصق اسماً لطبيعي للكائن او غير طبيعي واقترانه سرمدية والبيان المذكور

الجلية عليها عائد **اشارته** الجسم الذي في هذا ميل مستدير يستحيل

ان يكون في طباعه ميل مستقيماً لا لطبيعة الواحدة لا يقتضي توجهها

الى شيء واحد وسرنا عنه وقولنا ان هذا الجسم لا يتجه الى شيء واحد

فيه بل هو ضيق الصنعي فلا ميل مستقيم فيه فليس سبباً وجوده عن صفاته

بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون  
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي  
ولا يستحيل استحالة يواثر في الجسم كتحقق الماء المودى الى فساد **اقول**  
هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى  
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طبأه ميلان مستدير ومستقيم وتزهاة  
ما مضى وهوان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وغيره عنه بجارية  
انخص بهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شئ الى  
بالحركة المستقيمة وصرفاً عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو  
ان الجسم الذى في طبأه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لاحصوله في  
مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حكم  
ميلا مستقيماً عند حركته اليه او ميلا مستديراً عند حالته الاخرى وذلك  
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين  
فقد يقتضى والحجاب عندهما انقضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد يقتضيه  
الطبيعة وذلك الشئ هو استدامة المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل  
فذلك الاستدلال يستلزم حركة تحصله وان كان حاصل فهو بعينه يستلزم سكونه  
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر غير ما اقتضته اولاً واما انقضاء  
الحركة المستديرة فهو امر فائز لا استدلاله المكان الطبيعي اذ قد يوجد  
احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضاً في الامكنة مكان  
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه  
المتحرك على الاستدالة فلذلك استدرت احدى الحركتين الى الطبيعة  
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئيهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهي  
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بجوهرين احدهما ان فيه ميلا  
مستديراً فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيمة الثاني انه لا مبدئ  
منافق في الطبيعة الطبيعي وكذا يضاف الى قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدالة  
بهذا الطريق استدلال ثان فقد نقر على هذه المسئلة مدونة مسأله

الاول ان ايجاد محدد الجهات من موجد لا انما يكون على سبيل الابداع اي  
 لا عن شئ لا على السبيل التكون عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الى اخر  
 يتكون عنه وذلك لا متنازع الكون والفساد عليه نحو قال بل ان كان له  
 كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان  
 باشتراك الاسم على الحوادث والغنا ايضا اي على الوجود بعد المعدم والعدم بعد الوجود  
 من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعد فبين الشيخ انه لا يستمر  
 في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يحتمل  
 عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتزام عليه وذلك  
 لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار بلفظ هذا الى قوله  
 لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق  
 بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز زعم الحركة  
 الكممية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله  
 ولا ينبغي فان الفناء هو الانزاد ياد لطبيعي للجسم بسبب خول اجزاء شبيهة به  
 بفناءه والذبول ضده وكذلك القتل والتكاثف فانهما يقتضيان خروجه  
 الجسم عن مكانه او تحييلته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز زعم الحركة الكيفية  
 وأشار اليه بقوله ولا يستحيل تحريمه بقوله استحالة توافيقها كتحقق  
 الماء المتوذي الى فساد وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائرة عليه  
 لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في  
 ظاهر النظر فاقصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البطلانه داخل  
 في كلامه بالعرض واغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات  
 لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا  
 ان الحركة الالينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجهة الذي هو الكون والفساد  
 بحسب الصور النوعية والخرق والالتزام بحسب الصور الجسمية عند القائلين  
 بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود  
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك قد نبيين من قبل

ان الوضعية للسند برة اقدم من المستقيمة فاذا نصحوا ان اقدم اليك كانت كلها  
هي الوضعية للسند برة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة ما بين  
الحركة المستقيمة من المساكيات وان لم تعرض الشئ لذلك فلتنبه على الاحكام  
التي قبلنا نجد فيها قوى مهتمة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والذوق والتقدير  
وهو مثل طعام وروايه كثيرة اقول لما تكلم على الاحكام المطلقة والاجرام النكيلة  
امراد ان يتكلم ايضا على الضمنية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الامرية التي  
تفعل وتنفعل هذه الاحكام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوابيل  
المعلومات وتسمى انفسها بالتنبيه لانه احوال بيان ذلك على الاستقراء  
او اعتبار احوال المدرسة بالحس والتجربة فقولنا الاحكام التي قبلنا اي المتغيرات  
وقولنا نجد فيها اي نذكر بالاعتبار والاستقراء وقولنا قوى مهتمة نحو الفعل  
فالقوى قد مر انها صادى التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوفا  
وقد يكون كيفيات والمزاد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي  
ان تجعل موضعها مفعلة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعا فالقوة المهتمة  
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ اخر فهي مبدء للتعبير  
والقوة المهتمة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ  
اخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان معلومتان وقولنا القدر ما في  
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخفيف وجميع المتحولات  
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من  
من شأنها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وتذهب الشئ في الشفاء وغيره من  
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالا قول الناصحة لان تعريفاتها لا يمكن  
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهيئتها  
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما  
الذوق فقد عرفنا الشئ في القانون بانه كيفية نقاذة حسب لطيفة تحدث  
في الاتصال نفرق كثيرا بعد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس  
كل واحد بانفرادة ويحس بالجملة كالوجه الواحد واما التقدير فقال



هو تبريد العضو بحيث يصير جوارح الروح الحاملة لقوة الحس والحركة اليه  
 باداً في مزاجه غليظاً في جوارحه فلا يستعملها القوة النفسانية ويحبل مزاج  
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات  
 فعلية وان اللذم يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المتعصبية للنفوس والتلطيف  
 ان التقدير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المتعصبية لجمود الروح تابعد الحرارة  
 والبرودة وانما خصهما بالذكرا لانهما ابلغا لكيفيات المنتمية الى الحرارة و  
 البرودة في بابهما انقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل  
 انها تستقرى الخلاوة والدمومة والحموضة والملوحة والحرافة والحرارة والصفوة  
 والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط  
 بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة  
 بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرعى  
 حصرها وكذلك امر يتعبرض لها لكنها جميعاً فعلية لانفعال مشعر  
 الذوق والشم عنهما وانما مل في طبائيع المتذوقات يحقق استناد الجميع الى  
 الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وبرائح كثيرة وكومقل ومثل  
 الطعوم والرائحة لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح

بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهتية نحو الانفعال السريع او البطيء مثل  
 الطوبة واليسوسة واللين والصلابة واللزوجة والصلابة والصلابة والصلابة  
 الانفعال الى السريع والبطيء ثلاث شهادات في الصلابة وامثالها في استنادها  
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يفعل موضوع بل هي ما يفعل بطياً والبطوبة  
 قد مرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهول التفرق والانفعال والتشكل واليسوسة  
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانها لو لم تعرف لذكرها لا تعريف الحار والبرودة  
 بل السبب في ان الجسم هو بطيء في الرطوبة بالبلية وكذلك لا يطلق في الطب على الهواء  
 ويطلق في الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين  
 اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلية هي الرطوبة الغريبة الخارجة على ظاهر  
 الجسم كما ان الاستفاح هو الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلية وما من شأنه

ان بابل ولو يذكر البلية والجماعات في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعريض للمحسنة  
 او ان يأسر بأمره ان لا يتدخل بأيراد البيانات القياسية والمناسبات الاعتبارية  
 واما الدين فقال انه مستحسنة يقتضي قبول الغرض الى الباطن ويكون على الشيء بها أقوام  
 غير مبال في آتساع وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فاما يكون قوله  
 الشرح من ان طيرة ونه اسكبه من اليوسفة ونه صلالة ما يقابلها وقال المشاهير ان فعل  
 فعل الله ههنا خمر نمت انهم مع مثالا ههنا ههنا. فلهذا اخذنا هذه الحركة: الثاني الشكل  
 واثبت استعداده من الانعام وليس للين الا الاخير وكذا في قبل الصبغ الذي  
 لا ينضم وهذا من ثلثة اقسام عدم الانضمام والثاني بقاء الشكل والثالث للمقاومة  
 وليس الصلابة هي المقاومة لان الهاء المنقوع في الزق يقاوم وليس بصلب  
 فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديدا ليدفعها الانفعال فمما جعلها صل البحوث  
 الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد الانفعال وعدمه  
 عن الشكل الحاخه وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن  
 لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليوسفة تنسبان من حيث  
 الماهية الى الكيفيات المسوسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات  
 بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث  
 هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتقفل ما بينهما عند  
 تصور جميعها واما الرطوبة واليوسفة فمما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر  
 معاني لفظهما لثلايق الاشتراك بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد جرت اشتقاق  
 بان الرطوبة ليست هي سهولة منتكلا انها غير اضائية وسهولة التشكل  
 اضائية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجني وايضا اسم استي الذي ركب  
 مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق اسم على المسمى واستعدادا لا يتغير  
 معه وجرح القوام الغير لسيال وعدم اشتقاق بسهولة غير مستعداد فتجول  
 التفرق والاتصال بسهولة فتصنع اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على  
 ما ذكره هذا الفاضل واما اللين وجه فعله في ذكره الشيخ في تفسيره في قوله  
 لشكل مع غير تفرق والشيء بها يستند من صلا ويحدث من شدته متزايا الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والحشاشة اسمان لما يقابلها فظواهر هذه  
الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا لغيره

**قوله** ثم اذا ثبتت واحدة من تلك وجدها قد يرى عن جميع القوي

انفعالة لا لغيره رطوبة والندودة والمتوسطة التي يتولد بالقياس الى الحار وليست تنضج

بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسم

يوجد عديما لجلسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجبه منقيا

الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والقذير وكذلك الحال في الهيات المعدة الى الانفعال

فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينها رطوبة او ييبوسة لا اما ان يسهل تفرقه

وانضمامها وتشكلها وتركها للشكل من غير مماثلة فيكون رطوبتها ويصحب فيكون

يايسة وانما التي لا يمكن فيها ذلك اهللا فكثيرها من الاجسام واساسا

ما يشبه ذلك فقد تفرغ عنه جسم او ينتمى الى ما تين انماء اللين والصلابة

واللزوجة والحشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد تخلو

عن الكيفيات المذمومة والمسمومة والمزودة والسبب في ذلك ان اجسام

الحساس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بقسط جسم ما كالهواء والماء

ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذا كان كل واحدة من

هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يحده خاليا عما يدركه

هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملوسة لانها لا يحتاج الى متوسط ايضا

قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملوسات

باوائل المحسوسات ثم انما مل والاستقرار يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من

الملوسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يقسطهما وهو الفعلي والآخر

جنس الرطوبة واليبوسة وما يقسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو

هذه الاجسام عنها واما ان ينتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك

سميت هذه الكيفيات اواصل الملوسات وهي التي بهذا يتقاعل الاجسام

العنصرية ويحصل بعضها عن بعض فذلك منها المركبات والفاظ الكفا في اشارة

والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اهللا هو الفلكيات تنبيه

والجسم الباطن في الحرارة بطبعه هو النار والباطن من البرودة بطبعه هو الماء والباطن في  
الميعان هو الهواء والباطن في الهواء هو الارض **اقول** اراد ان يشيخرا في  
ان انصا صهر اربعة ويعينها وتلك كان لها بعد كونها اجساماً طليعية  
اعتبارات منها انها استقصيات المركبات ومنها انها اركان تحصل  
بضد ها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب  
ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب يستدل  
بذلك على عدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكانها المرتبة  
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل على  
الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد حاذى كلام الشيخ الفاضل في نصره الفارابي  
فانه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه الباصرة والجسم الشديد الحرارة  
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد  
الانقار هو الارض فقول في تقريره قد ظهر ما مر ان كل واحد من هذه  
الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان  
الحسب بنسب الكيفيات الاربع اليها بحسب الانزواجات الممكنة المشهورة  
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً  
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤلف  
عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام القلوت دفع  
الا على التحقق في البحث اقتصار على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات  
واذا كان وجه الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعادياً من الجميع اعني النار  
والماء اظهر والانفعالاتيتين من الباقيين اظهر ميز بينهما باستناد كل  
واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فبذلك بقوله الباطن في الحرارة على كون  
الحرارة كيفية تشدد تضعف لا صورة تقوم بجوها الذي لا يختلف  
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية  
وامر بالقضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول  
مميز للنار عما سواها ومعرفت لما هيته وكذلك في الثلاثة



لأنه بالقياس إلى النار ليس جواً إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولعمري يمكن  
 أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لعمري من بعد كيفيتها الفعلية ولشغل  
 على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه بها تنحني وتلطف أي تخلخل وتشبه به  
 بخفة وتصاعده في جزء لا يتكونه هواءاً لأن ذلك لا يكون تشبهاً والبخار  
 هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلفة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة  
 تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجوية فما هو سخن  
 فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو أثقل وأكثر ولو لم يكن الهواء سخناً  
 من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن **قوله**  
 والأرض إذا خلعت وطبعتها ولم يبق في بعلة بردت **أقول** وهذا استدلال  
 على برودة الأرض وهو ظاهر والعلة المنجزة هي اشعة العلويات ثم المسخنة  
 السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** وإذا حمدت النار وفارقها سخنتها  
 تنتون منها أجسام صلبة أرضية يقد فيها السحاب الصاعق **أقول** يريد بالباطن  
 يوسعة النار وأستدل عليها بالصاعقة فإنها على أقل ههنا يقول من أجسام  
 نارية فارتفعت النخوة وصارت لاستيلاء البرودة على جواهر متكاثفة وقوية  
 نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله إنها يتولد من الأدخنة والأبخرة المتصاعدة  
 عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المختلل اليابس من الأرض  
 كما أن البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صغاراً كسحب حرارة فضاء  
 أحلها وخالطت الهواء وهذا الظاهر قوله في الصاعقة وأيدة الفاضل الشاذلي  
 بأن السحاب على ما حكى الشيخ تشبه بالبرودة والرياح من تارة والحرارة من تارة فلو كانت  
 أدخنة النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة  
 الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها **قوله** فهذه الأرض بعة مختلفة  
 الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر  
 فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **أقول** لما بينت كيفيات  
 هذه الأجسام انبثج منها ثبائن صورها فإن البسيط لا يصدر عنه الأشع والحد  
 واختلاف الآثار يدل على ثبائن مصادر ما تنحدر أسدالي تأكيداً لمعجزة

اخرى فاستدانتها بالامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور  
هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف  
الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على  
ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها بالامكنة المتخالفة بالبرهان الطبيعي  
لان الاستدلال به على ما مر وظهر الاستدلالات من اختلاف الامكنة في  
الزواجات بين العناصر المتجاذبة يكون ستة تفرق تسبق فتعبر عنها على ثلثة  
وهي صعود النار من حيز الهواء نزول الماء صعود الهواء من حيز  
الماء ونقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما  
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهن **قوله** وذلك في  
الاطراف اظهر اقول الميل الصبي نزلوا شدة بالبرهان الجسم الى مكان  
الطبيعي قربا وذلك لان المعايير مع ذلك ينقص جيبا فينتقص معا ووثيق  
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهمد في الغزبية في الاطراف  
اظهر **قوله** من ظن ان الهواء يطغى فوق الماء سمع ثقل الماء اياه

محملة تحت مقلاله لا يطبعه كذبه ان لا يكون اقوى من حركته واسرع طمو  
والنفسى يكون بالعدم من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى **اقول**  
لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف  
الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف اسيول النسبة وذلك  
لحريتين الا في جزئيات العناصر دون كليتها وكان من المحتمل ان يقل جزئيات  
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالنفس ما يجذب مما يتحرك  
اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال  
والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير  
والنفسية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو شدة ميلا واقل مطاوعة  
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنته  
اسرع في اذن انما يتحرك بالطبع لا بالنفس والشيء خسر بانه بان الطافي  
من العناصر ليس طفوة لضغط ما تحته ايا لا محتملة تحت مقلات

لان قوماً ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق  
الاخف فيصطفه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتاجوا  
عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة وتما كان بيانه خاصاً بالهواء  
والماء اشار الى باقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه**  
قد يدرج الاناء بالبحر فيركبه ندف من الهواء كلما لفظته مد الى اى حدثت  
ولا يكون ليس الا في موضع التثنية ولا يكتسب عن الماء الحار وهو الطيف واقبل  
التثنية فلهذا هو استحال ماء وكذلك قد يكون صحى في قتل الجبال فيضرب  
انصر هواها فيبحر سبحا بالبر ينشق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بحار متصعة  
تفريى ذلك السحاب يهبط تلجاً تخريجي خريجي **اقول** يريد اثبات انكون  
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهبوط فيقول تغيرات  
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان انصوب لا تشتد ولا تضعف بل يقع  
في ان ويسمى فساداً او كوناً كما مر وتغيراتها بكيفيةاتها يقع في زمان لانها لا تشتد  
تضعف وتسمى استحالة والفساد وانكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما  
ويكون الاخر وتما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا  
التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الناشئة الباقية كانت انواع الكون  
والفساد اثنتى عشر كما حصل من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع  
منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل المطرفة وان  
الاطراف لا تتكون من اطراف الا بعد تكونها اساطعاً غنى لا يتكون الهواء من  
الارض الا بعد تكونها ماء وتكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً بكونين  
يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلاثة ازواج احدها بين النار  
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل  
ازدواج على نوعين متجاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى  
ستة وهى بسائط واربعة من الباقية نكسب من البسيطتين وهى تكون  
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما هما واثنان مركبان  
من ثلاثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالتيخ بدل بالارض واجه



الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا  
 يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا  
 لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاء عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها  
 وانتفاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم  
 وعلى اجزاء هوائية ايضا ليرى فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت  
 وانفصلت بالغليان وغدير فلشبهة هذا النوع بحركة الشئ وايضا ثبت نوع  
 واحد من نوعين متغايرين يكفى في ابانة كون الهوى مشتركه وهو يدل  
 على جواز وجوب النوع الآخر فذلك اقتصر الشئ من هذا الامر ووجه على نوع  
 واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي هو الحادث  
 على ظاهر الاناء اذا برد بالبحر واشار اليه بقوله قد برد الاناء بالبحر فتركبه ندق  
 من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هنا لما ان تتكون من الهواء وهو  
 المطلوب قما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على  
 ما ذهب اليه منكر الكون والنسأدين الهواء والماء كما الشئ في البركات  
 وغيره ويترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن  
 ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء  
 المائية ان كانت باقية فقد يتصل بعدد جبال في حرارة هوائية ولا يبقى مجاور  
 للاناء وعلى تقدير بقاءها هذا في سبيل واحد ثلاثة اشياء ما نفاذ تلك الاجزاء  
 اذا تواترت حدث الندى بعد تنجيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله  
 على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما ثانيا فنسألكون حصوله  
 كل مرة انقضى مما كان قبلا واما تراخي الزمنة حصولها فيكون بين  
 كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير  
 ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هوائها بعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا  
 لان تلك الاجزاء الضعيفة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من  
 حرق عجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لاننا نرى حدوث  
 الندى مرة بعد اخرى على وتين واحدة بشرطان تنفي من الاناء ما حدث عليه

ويكون الأتاء على حالة من التبرج، وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله كلما لفظته  
 من إلى أي حال شئت وقيل على ذلك إن كانت برودة الماء شديدة فتتصلب فيسكن الهواء  
 المحيط بالأتاء فوجب أن يصل كل ذلك الماء ماءً ولا محالة تسيل الماء ثم  
 ويتصل به هواء آخر ويعيد أيضاً ماءً إلى أن يجري الماء جرياناً صلياً وإذا  
 ليس كذلك تعلم أنه حدث من اجراء ما شئت قليلة المدد ولجب عنه  
 بأن جرم الأتاء لصاحبه لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً وعند حركة  
 التكيف يحفظ الكيفية طبعاً فإذا لم عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها  
 فوق ما تشد مكيف غيره. لذلك ربما يوجد إلى الرصاصية المشتملة  
 على الماء الحارة السخن من تلك الانغاث والأتاء لذلك ريشة تبرد  
 تفصل الهواء المطيف به وأما سرية تكيفه بالكيفيات الغريبة فيجعله  
 الهواء المضعف بطا دية عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء ما دام  
 على سطح الأتاء أما إذا تنفخ عنه واتصل به هواء بالسطح عاد إلى فسادة والتأخر  
 وهو أن يقال الندي يترشح في داخل الأتاء وهو أيضاً باطل بوجوه أحدها أن  
 الندي قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجوه الحمد الذي  
 لم يحل بعد وأتاني ما ذهبت فيفتنى أن لا توجد الندي إلا في موضع الرشيح  
 لكن ليس الحكيم بأنه لا يوجد إلا في موضع الرشيح مطابقاً للوجوه فإنه يوجد  
 فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس إلا في موضع  
 الرشيح قدل قوله على أنه لا يمنع وجود الندي عن الرشيح بل منع اختصامه  
 بكونه من الرشيح فإن هذه الصيغة في هذه الفائدة والثالث أن الماء  
 إذا كان حاراً وجب أن يوجد الرشيح أيضاً بل ينبغي أن يكون الرشيح أكثر  
 لأن الحار الطيف وأقبل للرشيح لراحة قوامه وليس كذلك وأشار  
 أيضاً إلى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو المطف وأقبل للرشيح  
 ولما بطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو إذن هواء استحالة ماء ولا يشبه  
 الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من محلي الهواء لا من انسياق  
 السحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من محلي الهواء لا من انسياق السحاب

الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انقطاع بخارج صعد اليه شعر  
 تنزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعوم الصخر بجموده مرة اخرى وهو المراد  
 بقوله وكذلك قد يكون صخر في قعر الجبال فيضرب الصخر هو اما ان يتساقط  
 ثخيرة فيريد بالصخر البرد الشديد وهو في النعمة على ما قال صاحب الصخر  
 برده يضرب البنات والشيخ قد حكى انه شاهد نفاث جبال طبرستان طويلاً  
 وغيرهما وقد يشاهد اهل المسكن الجبلية مثل ذلك كثيراً فهذا  
 بيان الاندواج الاول واعتراض الفاضل انشراح على ذلك بان تبريد الاناء  
 للهواء ليس باعظم من تبريد الارض في الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع  
 التي نجفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء  
 ماء وايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء اللبنة فبعد نزول الثلج يصير الهواء  
 ابرد مما كان قبله وتيوم الصخر ابرد من يوم المطر فاذا نزل من ان يستمر الثلج  
 والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والحباب ان هذا الاعتراض ليس بقادر في  
 فرضنا وذلك لانا نرد ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شغل  
 ينبغي ان يكون ولا ان المانع ايها عن ذلك اي شغل هو واذا لم ندع حصر الاسباب  
 للوجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعد كون الكون والفساد عند حصول  
 برودة ما بل انما لدينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله  
 فمما ثبتت ذلك لمن شاهدته واعتبره علمه بالجملة ان للكون والفساد  
 سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل  
 الكون والفساد حكماً يفقد ان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم  
 نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك لا يقدر في علمه بالامكان  
 وجودهما فتواله وقد يحاق النار بالتفاحات من غير ان اقول  
 لما فرغ الشيخ من الاندواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار  
 اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشغل المرتفعة تضلل في الهواء على  
 ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ  
 واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يحلق النار بالتفاحات من غير ان يكون

ذلك بالحكم النسخ على الكبير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجدي كما  
يشاهد من نزول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة  
يعرت ذلك اصحاب الحيل كما قد يحل مياها جارية يشرب حجارة صلبة  
هذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة  
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض ويد اصبودية  
الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرت ذلك  
اصحاب الحيل بعض طلاب الاكسيرة يكون ذلك بتصويرها املاها اما بالاحرات  
او بالحق مع ما يجري مجرى الاملاح كما لو شاد حرا ذابتها بالماء كما يشاهد  
في الاجزاء الارضية الندية الحرة كيف يصير ملح ونيوب بالماء والاجساد هي اجسام  
النائية بحسب مصطلحهم وكما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله  
كما قد يحل مياها جارية يشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد في  
بعض المياه التي ينعد حجر البعد خر وجها من منابها فانما ذكر هذا  
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولو حيتما نف  
له قول ابل وصله بالحكم الاول لانهما من ازواج واحد اثر انجى المطلوب  
من الجسيم وهو كون العناصر قابلة لاستحليل بعضها الى بعض والمواد  
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال  
الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه  
ان هذه التغيرات المشاهدة يتحمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء  
الذى صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه  
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس  
بشيء لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيتحمل ان يكون  
لنا صر جميعها جتما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء  
الكيفية التي استحال اليها لنا صر مع نزول السبب المقتضى اياها دل على  
حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون  
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجب خفيف مطلق ينحني نفس جهة فون كالنار ثقيل  
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء  
اقول قد مر ان هذه الاجسام باعتبارات متناهية اصول الكون والفساد ومنها  
انها ان كان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر  
بخل التركيب عليها وقد كان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب  
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل ولا فاعال وان الاستدلال عليها  
من حيث انها مركبات ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من النصف الاول  
طوب اصباح الاراد ان يذكر النصف الثاني فحين في هذا انفس اجزاء امكنتها  
في النصف والترتيب وبين بذات انفسها محصية في اربعة ذوات العالم  
بعضها الاخر فقول هذه هي اصول الكون والنفس اشارة الى اعتباراتها  
وقول انفسها اشارة الى عالم الاجسام المنصرفة بقول الله هو اذ كان الاول  
اسرارها باعتبار كونها اجزاء دائمة الدائر فريد بالاول لان بعض  
المركبات ايضا مركبات لبعض كالأعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجمية  
هي انفسها بقول الله بحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى  
الخصائص الا ان كان في هذه الاربعة وقول حين يوجب خفيف مطلق ينحني  
نفس جهة الغرض اشارة الى المحرك ان ذوات الحركة هي المستقيمة  
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وبطل واحد منهما اما مطاوع واما ليس به مطاوع  
فان انما يتبعه واحب واما الفرق بين المطلق والذي لا يتبعه الى ما ذكرنا  
الشيفر في الشفا وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعته ان يتحرك الى  
البعد من الماكز ويقف عن طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام  
والثقل المطلق ما يقبله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية  
البعد الذي يمكن ان يصل اليها الاجسام المستقيمة المحركة وكذلك في غير ذلك  
فوق الاجرام كلها اي الاجرام المنصرفة والخفيف بالاضافة له معين ان  
احدهما الذي في طباعته ان يتحرك في اكثر المسافة المستدرة بين المركز  
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك الى المحيط

والجواب

ولا يكون تأنيك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما كنهان الى نهاية واحدة  
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار  
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقیل وخفيف بالاضافة  
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا الاعتبار يشار اليه الباري لكن لا  
يختلف عنه وبالا اعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل  
لشارح واما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاد ليكون  
القسمه حاصره وليكون متناولاً للمصنعين المذكورين فان الخفيف  
المضاد لا يقع على الهواء الا بالمضي الاختيروا علماً اننا قال خفيف مطلق  
كما انهم يترقبون فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حركه الاركان كان  
على ما مر اولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً ان يكون مع النار شيء  
اشهر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاجت الى بيان مساواتهما بالبحث في  
الارض على شارح وهو ان المكان الواحد لا يستحق جسمان بسيطان  
**فما له** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدت ان نسبة  
بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي يدخل  
الذات اليها ويتركب منها واشتر فيه الى الاستقرار وتنبع احوال التركيب  
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاحياء  
الانسانية منها غير موجود قال الفاضل شارح انما سمي الفعيل بالاشارة  
والتنبيه لان الاشارة هي بيان حركه الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان  
انها اسقطت المركبات لا غير بالاستقرار وتشكل الفاضل شارح في  
ميل الهواء اسره الاحساس والتمثيل بان الجوز اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بثقله  
ليس بقوى لان الجوز مفعول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل  
والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفعول منه كما يكون  
في الزرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحسن بهما استبعاد ايضا التيقن  
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مفعولة في الاجزاء الارضية والاشارة ليس  
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس يبعد على ما سياتي والكلام وحج النار في المركبات بانها

لا ينزل عن الاثير الا بالقاسر لا قاسر هناك ولا يتكون عن غير ما لان استعداد  
 الجواهر والخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعدادها لقبول غير ما  
 ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاشحان الشمس غير ما اذا صار غائبا على  
 سائر الاجزاء صلب الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذا خلق  
 منها ما يخلق بامر مبرجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلف  
 بحسب المعدنيات والذنيات والحيوان بالجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان  
 كيفية تقاد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة فوصورها  
 لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورته هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل  
 لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورته هي نفس غاذية ونامية و  
 مولدة للمثل وحساسة وحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الاصول  
 كالكالات اولى قان الكمال ينقسم الى صنف هو صورته كالات انسانية وهو اول شئ  
 ينحل في المادة والى غير صنف هو عرض كالاشجار وكما ان ثاب يعرض للنوع  
 بعد الكمال الاول فهذه الصور كالكالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما يصدر  
 من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد  
 من هذه الثلثة جنس لا نوع لا يخصص بعضها فوق بعض وكذلك  
 يشتمل كل نوع على اصوات وكل صنف على اشخاص لا حصصها بحيث  
 لا يتشابه اثنتان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا  
 الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان  
 ولا بسبب المبدأ المفارق فانهما كما أسنبتين موجودا لدى الذات متساوي  
 النسبة الى جميع الماديات فهما ذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة تظهر  
 في الهيولى بعد الصورته الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي اجسامها  
 مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور لنفسها  
 لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو ان بحسب  
 احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف  
 باختلاف مقادير الاستغناء في القوة والكثرة بقياس بعضها الى بعض





منها فنبحث كيفية المحسوسة واسعدل على مبادئها بشتى حجج اثبات ولمية  
 الحجّة الاولى قوله ولم تبدل الكيفية وانخفضت الصور مثل ما يعرض للماء  
 ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجسم والصور  
 والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يكتسبه محفوفة وهي صفة الكيفية  
 فاذن المتبدلة غير المحفوفة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان الدلائل تتبع  
 فائرا بعيد نزول الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد نزول الجسم والميعان  
 عنها ان حكمه بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد ان حكمه بحال بساطتها فسلم  
 وهو لا يقدر فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية مكالم المبدأ طوع  
 لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ بوجوب تبدل الكيفية  
 تدل على انه لو يحكم بذلك حكما كلياً شاملا للجميع في جميع  
 الاحوال الحجّة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة معا نهى  
 محفوفة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبثقة عنها  
 بالتخلف وذلك لان انسانا لا يكون امتدادا انسانية من احر  
 وجاز ان يكون امتدادا حرارا من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور  
 لا يشتد ولا يضعف ان امتدادا معتبرا في لتقوم ان ترالت فقد بطل  
 المقوم ولا يكون ذلك انتقا صا للصور تدل بطلانها وان لم يزل  
 بل ترال ما وراء ذلك لم يكن لا اشتداد في ذاتها بل في عوارضها  
 فتر قال وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات لان امتدادا معتبرا  
 في نوعية الكيفية ان ترال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل  
 فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان حكم الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين  
 وان لم يحكم فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبارا المحل الواحد  
 التابت الى حال فيه غير قابل لتبدل نوعيته انا قيس ما يوجد فيها في آن  
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد  
 في آئين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المشقود ومنها  
 من حيث هو معنى جه بترك التجردات الى غاية ما ومضى الضعفا هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فلاخذ الشدة  
 والضعف هو المحل لا الحال المتجدد متصرف ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً  
 لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك القوى واما الان في تقدير الحق على  
 المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متنازع بتبدله  
 على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولا متنازع في وجود حالة متوسطة  
 بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو كالحجة الثالثة والثانية وهي اعم من الاولى  
 ليشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب المهيأت وهي قوله وتلك الصورة  
 مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان  
 لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضاً فاجزأ بالطبع وسكن  
 بالطبع منبثقة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر  
 ان الطبيعية هي مبدأ اول الحركات والسكنات التي يكون بالذنب وذ كسر في هذا المعنى  
 ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات  
 منبثقة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات  
 فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكنات طبائع وباعتبار كونها  
 مقومات للهوى في صور باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غير ذلك  
**قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها ولا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ  
 في الشفاء لكن قوماً قد اخترعوا في قريب من مائتين من هذه الطبائع قالوا ان البسائر  
 اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادم ذلك بها الى ان يتولد صومها فلو كان  
 لواحد منها صورته الخاصة وبسيطة صورة واحدة في صميمها فادى الى واحد من صور  
 واحدة فمنهم من جعل تلك الصور اقسام متوسطة بين صورها ومن جعلها صورة  
 اخرى من النوعيات فقولنا ههنا لم يفسد قواها اشار الى ان البطلان في ذلك المذهب  
 بالجهة عليه بانه لا مزاج بل هم انما ادماوكون لان المزاج انما يكون عند  
 بقائه المتزجات باعيانها **قوله** بل استحال في كيفياتها المتضادة **قوله** وتبين  
 متفاعة فيها حتى يكسب كفية متوسطة متوسطة ما في حد ما متشابها  
 في اجزائها وهي المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فاعلم ان المزاج

وتفأ علت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل غنى  
 الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صاهر الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان  
 متأخراً بعينه صاهر المغلوب غالباً على غالبه وان حصلامعاً كان الشيء الواحد غالباً  
 وخلقياً عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورتها ويفعل  
 بكيفية ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضى الانفعال في الكيفية  
 الصادر عنهما فاذمعلولات تابعة فعلها ولا يعكس بل انما تنكسر الصورة  
 وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل التناظر في الكيفيات المتضادة المنعثة  
 عن تلك الصورة حتى يحل بين الكيفية وتوسطه يستبدل بالقياس الى حارها  
 ويستنسخن بالقياس الى باردها وكذلك في التنوعات والبيسطة ويتشابه الجميع  
 في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المنزج وقوله بل استحالت في كيفياتها  
 اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك  
 فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفات  
 قال الفاضل الشارح لو حصل هذا التصادم على الحقيقي الذي يكون بين شيئين  
 في غاية الخلاف لما كان هذا الحد مدركاً ولا للماجر الثاني الواقع بين استقصات  
 متميزة قد انكسرت كيفياتها بحسب اجزاء الاول فاذن ينبغي ان يحل على المتخالف  
 فقط حتى يتناوذا معاً وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور  
 في الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية منه سعة توسطاً ما اي اذا كان الحار  
 مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحار  
 منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق  
 دائماً بل توسطاً وقوله حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة  
 في اجزائها اي في حد من الحد والتي لا يتناهي بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً  
 في اجزائه الاستقصات والكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون  
 حلقة الجزء الناري كحرارة الحجر للماء في هذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح  
 اصل المنزج مبنى على الاستحالة والشيء لم يثبتها الا في الحار والبارد اقترول  
 وجوه المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان احوالها وجموع الارض

ودليل على وجوب الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة بينهما  
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمت في امر ان الصو انما يفعل  
في سائر المواد بالسيكيفية الفعلية وههنا جعلتم الصو فاعلة والكيفية  
منفعلة فقدما فقتضت كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصو ههنا  
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية  
منفعلة والحجاب بالحوصل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة  
لكن انفعالها هي استوائتها في توالي الكيفيات وتبين ذلك ان الصو لا ينفصل  
مثلا هي المبدأ المحصول الحارثة في مادتها فان اقررت فعلت فعلها ذلك بذاتها  
وانفعلت المادة عنها فخصات الحارثة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها  
اثرته هي ايضا ببق سطحرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية  
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت  
تلك المادة خالية عوالب ودفع فعلت فيها حارثة وفعلت ايضا صورة الماء  
في مادة النار مثل ذلك حتى احترت الكيفية المتوسطة في المادتين  
مشتباة. الدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية  
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فانفعلت مادة البارد من الحارثة ككيفية  
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة من ممتزجة فاذن ظهر  
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحالة  
في الكيفية وهو تنبيه ولعلك تقول لا استحالة الكيفية  
وفي الصورة ايضا وحريش الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته  
ولا ما يظن انه بارد بل فشت في اجزاء جمادية مثلاً **قول** فعدن  
مما مضى ان القول بالمرآة مبني على القول بالاستحالة ان الكيفية المنسأة  
بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكي  
فان الاجزاء النارية الخالطة للركبات لا تعبط عن لاثير كما بل يتكون هناك كواكبتين  
من يتكون هما كالتساوي من واصحابه الفاكئين بالخليط فانهم كانوا يتكونون التعبد  
في الكيفية وفي الصورة وبين عموم ان الامر كان الامر بعة لا يوجد شيء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النورية وانما ليس هي  
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يدور منيها ما كان كامن فيها  
ويغلب فيظهر المحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لانه حدث بل على انه يبرز  
ويكمن فيها ما كان بارزا فمصدر مغلوبا غائبا بعد ما كان غائبا وظاهرا بارزا ثم  
قوم من عموان الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل انفرج من غير  
فيه كالماء مثلاً فانه انما تنضح بنفوذ اسراء نارية فيه من الذل المجاوزة له والذره  
متقاربان فانها يشتركان في ان الماء مثلاً لم يستحل حائرا الكس الحائرا  
يخالطه ويفرقان بان احدهما من ان النار برزت من داخل الماء والثاني  
يرى انها ومرت عليه من خارجة وانما دعامهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ  
لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شئاً اخر فالشئ ما فرغ من تفرير المذاج  
اشتغل بالتبنيه على فساد هذين للذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول  
بهما و قد رى الاخير لانه اشبه بالممكن فقربا ولا مذهبهم وهو ظاهر  
ثم اشتغل بالتبنيه على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

**قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمختل والمختضض حين يحس  
من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله هو الاستدلال  
بحدوث النسخة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية  
من غير وصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتشكن فالحكموك هو الشئ الذي ليس  
الصديق الذي يماسه مثله ماسسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحاكاة  
منه يحس بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمختل هو الذي  
يحمل قوامه بالقصر تيقا مختللا كماء الكبر بالتحاح النقر عليه ومنع الهواء  
الخارج من الدخول اليه فانه يتشكن لا محالة وذلك لان النسخة يستلزم المختل  
فالحركة الشديدة المقضية لركة القوام يقضي السخونة ايضا  
والمختضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكاً شديداً  
فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتشكن في مرتضف وفي مختل  
يمنع الاستقصان تقفي ما يتشكن بالقشوقية على نسبة قوامه **اقول** هذا

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخن في انائين احدهما مستخفف  
او مستحکم الجسم كالقاس مثلاً والثاني متخلل اي متخلل في الوضع بمعنى الاشتغال  
على الفرج والمسافات الصغيرة كالخرف ولو كان السخين بنقل النار وقتها قلنا ثم  
لوجب ان يتسخن الذي في المتخلل قبل الآخر على نسبة القوايين بسهولة النفوذ  
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل امتلاء من مصدر م مفعول  
بمعنى البلاغ في السخين بمعنى التسخين في بعض النسخ معتق الفسوخا كان لا يخرج منه  
شيء يعتد به معنى مختلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صام القارورة شلدها  
وقد امها بابي ضعفي فحما وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الماء المصموم  
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يتبع عن تسخين فانيه تسخيناً بالغاً لا متناع  
اي دخول شيء يعتد به فيه لا يغيره شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك  
**قوله** ونسب رجال القمام بصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو  
ان التحققة اذا صارت ماء وشدرز مما شدد الحكم ووضع على نار فوقها  
تشق بعد حيدر ورذاذ كثر ما ثبنا نارا ويصير صيحة عظيمة هائلة يتفرع عنها  
الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع  
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً **قوله**  
والنظر ما بال الجحيم يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال  
خامس وهو ان الجحيم يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء الباردة لا يصعد بالطبع  
ولا قاسر هناك فاذا هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد  
بالطبع اذا وضع فوق الجحيم فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرده مثله  
من غير وضع على الجحيم مثل تبرده **وهو وتنبية** ولعلنا نقول  
ان النارية كامنة يبرزها الحرك والخصخصة من غير نقول السخونة ولا نارية  
**اقول** هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالقول بالكون والبروز فيما اقصر  
على الحرك والخصخصة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب  
قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلطة  
فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استحالة قولك فعل يسعدك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن  
القضاء فيها بخلافه لبقية منها فاشية في ظاهر الجرم وباطنه وحس فاشية  
في جميع جرم الزجاجة الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن الخشب من النار  
الا الباقي فيه عند التحمر لكان لا يسعدك ان تصدق بكمونه كحونا  
لا يبرز مرض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون  
وبروز لكان اكثر الكامن مبذرا وفارق لثمة الكلام بعد هذا طويل **اقول**  
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تفصل عن خشبة القضاء  
منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون  
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير مخرقة يا، وكذلك النارية  
الفاشية في الزجاجة الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاجة موحدة الكان مبذرا  
كما كان بعد البروز مبذرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن التفتد فيه  
والاحساس بها في باطنه بل لو لم يكن في القضاء، لا النارية الباقية  
بعد التحمر امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودة لا يبرز مرض  
والسحق ولا يدرك باللمس والتفر فكيف يمكن ان يبعدت وجوب جميعها في النار  
التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والماز من قوله  
ثمة الكلام بعد هذا طويل ان لا بطل احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر  
ما يرد عليهم من سائر الوجود بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كانت  
فيها وردنا كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي توضيلا وعرض الفاضل  
بان حرارة الادوية الحارة كالرفيق، انما يكون لكثرة اجزاء النارية التي  
فيها مع انها غير ظاهرة للحمس عند سحق المرض ولحم لا يجوز ان يكون هم هذا  
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها ينحدر بدن الحم عند انفعالها عنه  
بالخاصية كان قولنا بالنار ينحدر بالخاصية لا بالكييفية وهذا خلاف ما قلته لخصا  
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الصرفين انما لا يظهر للحمس لكونها  
منسقة الكيفية المزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما امر  
**نكتة** اعلم ان استضاء النار السارة لما وراها انما تكون لها اذا علت

شيئاً أرضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي  
 شفافة لا يتعاضل ويقر لما فوقها ظل عن معيار آخر **اقول** يريد بيان  
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لالون لها فالمرئية شفافة  
 النار شعلتها وقيد لها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها  
 مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر عدة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء  
 الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم تقبل الضوء  
 عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتصاعدة من الاحالة  
 الثامنة للاجزاء ارضية كما في اصول الشعل وسبب ذلك ان النار قوية  
 من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديم الظل غير  
 حادثة له وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعل **قال** وربما  
 كان اذ خرج منه ونجده وانتشاره اكثر من تجدد الشفاف حتى لا يكون لقليل ان يقول  
 ان الشفاف للانتشار ولا زده لا شجيرة انصبوبية مستحسنة النار **اقول**  
 هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال ليس الشفاف وعدم الظل  
 في اصل الشعلة كما لا ينتشر اجزاء النار في قعرها هذ لك وعديم التشغيل  
 والظل ونجده لا كسائر اجزائها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة  
 يكون في الاكثر مخروطاً صافياً فالاجزاء المنتشرة في قاعدة المخروط ويجب  
 في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس  
 فكان انفلج برأس الشعلة ونجده اى عظمه وانتشاره وادرك بمرجوع شفاف  
 الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفاف وعدم الظل في الاصل  
 دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء  
 فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها  
 الشهاب استحالته تامة شفت فظن انها طغشت **اقول** التحلل اليابس المتصاعد  
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعمل للبحار لان اليابس اكثر  
 حفظاً لكيفية الفعلية واشداً قراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى  
 الحار بالفعل لجده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائها



وقربه من الاثير اشقل طر فة العالي او لا تشر ذهاب الاشتعال فيه الى اخره  
 فرائى الاشتعال مستدا على سمت الدخان الى طر فة الاخر وهو المسمى  
 بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صر فة صارت تنفخ وتشتعل لا تستقر  
 فظن انها طفئت وليس ذلك يطفو ولعل ذلك من اسباب فط قوها  
 احيانا عندنا وهو كما اذا لقينا شجرة مثلا في شتو مسعر صارت النار  
 فيه شفاة لفق تها فان الشجرة تشتعل شريفى **قوله** والاشبه ان اكثر  
 السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكتافة الارضية  
 دخان الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقل على  
 احالة الارضية بالتمام نارا فلهو يق ما يكون دخانا نقا في النار الصعيفة  
**اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثرت ضعيفة لا حاطة  
 اضدادها بها فيستحيل هواء ويفصل الارضية عنها دخانا ثخين حال حالتها  
 الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب المنق  
 للعرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المذبات وبسببها في المزاج  
 والجنز الى ابطال المذاهب الخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه  
 بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب  
 والمزاج فكان مناسبة بحسب الجنس دون النفع وكان الاصول ان يعتدل  
 وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصولة ومناسبة بحسب المادة والعرض  
 من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان يكون النار المحيط لسائر العناصر  
 غير ممية وهو لبساطتها **تلبية** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق  
 اصولا ثم خلق منها امزجة شئ واحد كل مزاج النفع وجعل الخرج الامزجة  
 عن الاعتدال لا يخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال  
 الممكن من مزاج الانسان لتستوكد لنفسه الناطقة **اقول** الشيخ  
 قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال  
 في المختصر الموسوم بصيوان المسائل بهذه العبارة وحكمة البارئ تعالى في الخلق  
 لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بسوء

٥٠٠٠ انواع وجعل كل مزاج كان ابعده عن الاعتدال سبب كل نوع كان البعد  
 عن الكمال وسئل النفع الا قرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس  
 الناطقة فالأصول هي الاسطقسات الا ان مزاج الاممجة عن الاعتدال  
 هو مزاج اقرب اليه يكون الى الفاضلة وانما انزاعه عن الاعتدال الممكن  
 لان الاستعداد الحقيقي عنده ليس موجود في اقله لتستحقه نسبة الناطقة  
 استخارة لطيفة مبنية على تجريد النفس ازجبل لئلا تنها الى مزاج نسبة الطائر  
 الى الكرمه وانما ان انكسار تضاد الكيفيات واستقراره على كيفية  
 متوسطة وحيدة نسبة ما لها الى مبدئها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض  
 عليها صورته وانفسا يحفظها وكل ما كان لا تنكسرا تترك انت النسبة  
 كعمل والنفس الفاضلة مبدئها واشبهه بغيره عن الفاضل الشارح على قول الشيخ  
 واما كل مزاج نوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورته لذاته لا بجعل  
 غيرة واستشهد بقوله في النظم الحامض ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا  
 بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجب الشيء هو الموجب لصفاته لذاته  
 فاعل اسود هو الذي فعله لونا واما قولهم تلاق الصفات له لذاته لا يفعل  
 فاعل ليس معناه انما يستفعل فاعل اشق ليل انما صدرت عن فاعل  
 اشق بقرينة صفات الشيء وليست بفعل فاعل مبدئ لهما فان بعض الصفات  
 محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله وقرنها من الاعتدال الممكن  
 مزاج لانسان بان لمباحث الطبية شهدت بان عدل الاعضاء جلبة الاصل والكم  
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بقلب الجلبة لا القلب قول كون  
 جلبة الاصل بان عدل الاعضاء لا يقتضيه كونه على عدل الاممجة وعلى الاطلاق  
 فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لعلية الجرب من  
 الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس والا مزاج المستعد  
 لقبول الصور الحكيانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الكمال  
 التي يقربها الاجزاء الثقيلة والتخفيف فيها من اللزج او في اشق يتعلق بنفسه فلهذا  
 النفوس ليجزاج بسبب محاذة تلك الارواح وكما لها الشحنة او النوعي والا الى عضو

تخصر تلك الامور واحده ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يفرز به لعل الكبد  
والى عضو يعد هالات يصيد مبداء الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء  
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد لا مثله  
وغیره فيتم مجسم ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب طب هذا وامثاله  
ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يحفل الله له نور فهماله من نور

### النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

اما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد  
بعد اشتراكهما في معنى والمعنى المشترك قولنا كمال اقبل الجسم طبعي ما اكمل الاو  
فقد مر بيانه واما الجسم ههنا في معنى الجسم لا المادة واما الطبعي فما يقابل  
الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتصل النفس الارضية مستداولة للنفس  
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبعي الى ذي حياة  
بالتقوى ومعناه كونه ذاتا لا يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير  
توسطها ما يصدر عنه افعالي الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك  
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتصل النفس السماوية  
هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليتا  
حاصلا بالفعل قلبيته ارجعه الى نفسه وتامل هل اذا كنت صحيحا  
بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغير حاجيت تقض للشئ فطنه صحيحة  
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عدى ان هذا يكون  
المستبصر حتى ان التأخر في نومه او السكران في سكره لا يعرب ذاته عن ذات  
وان لم تثبت بعقله لذاته في ذكره لم يتوهم ان ذاتك قد خلقت  
او خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يصح  
اسمائها ولا يتلاصق اعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة بخطة ما في هوا طلق  
وجدتها قد خلقت عن كل شئ الا عن ثبوت آتيتها **اقول** يريدان ينبع  
على وجود النفس الانسانية بان الانسان اكامل الادراك وغير كامل  
الادراك الذي يحتل احدها بالحواس الظاهرة كالناظر والحواس الباطنة

ع  
و  
الع  
و  
ال

والظاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك نقطة صحيحة لا يغفل  
عن وجود ذاته تعجز اذ ايضاً بفرض حالة الانسان لا يدرك فيها شيئاً عزيزاً  
وهو ان يتقنهم انه خالق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصبلا واشترط  
كأنه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤدبه مرض فترك  
حالا لذاته غيب ذاته وكونه بحيث لا يصير اجزاء لئلا يدرك جملة فيحكم بان  
هي لا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس بأعضائه بل منفردة ومعلقة في هواء طلق  
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حرا وبرد  
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يزيد ولا ينقص  
كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضاً فان الانسان في مثل  
الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة  
وككونه جبراً ذاباً كبراسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه  
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها  
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب  
بعد ورسوم او يثبت بحجة وبرهان وقول القاضل الشارح ان الشئ لم يبين  
ان هذه القضية اولية او برهانية فحكمه عليها بانها برهانية فتجمله في اقامة  
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خطب كلها لا فائدة في الاشتغال بها  
**تنبيه** بماذا تدركه وقبله وبعد ذلك وما المدرك من ذاتك ان ترى  
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدته ام عقلك وقوة غير مشاعرك  
وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك انبساط تدرك  
ام بغيب وسطها اظنك تفقر في ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك  
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك  
بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه  
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك  
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك  
تبدأ بالمدرك وتتمهم الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وعن غيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسطا وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه وببقوة  
شيء آخر غير ذلك وبين ادراك الاضداد في الفرض المذكور لم يكن بقية اخرى ولا يتوسط  
شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما في اثره فبقى ان يكون  
ذلك الاضداد بالمشاعر المظاهرة او الباطنة بلا وسط وحسب وجبه لا يتصور  
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **فقد قيل** ان المحصل في المدرك  
منك، اهو دليله بغيرك من اهابك لانك ان استلحت عنه وتبدل عليك  
ككنت انت انت او هو ما تدركه بلسك ايضا وليس ايضا اكم من حسوا هي  
اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض  
انحطنا الى اس عن افعالها مبين به انه ليس مدركا في تحضوا من اعضائك  
ككقاب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وحيث هال الا بالاشهر ولا مدركا  
جمله من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تعلمه من نفسك وما نبوت  
عليه مدركك شي آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك  
لذاتك والتي لا تجد ما ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك  
ليس من عدد ما تدركه حسابا وجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس  
مما سذكركه **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بشيء  
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان  
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان خرقه فهو ما شئ منطوق  
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام شرابطل ان يكون المدرك  
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو نسلخ عن ظواهر بدنه  
لكان هو هو وكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحس  
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعماد يدركه الحواس مع انه يدرك  
لذاته وبطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالاشهر  
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشرع وعماد يوجه التشرع وبطل  
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا  
لذاته وغافلا من تقاصيل اعضائه وبان ادراك المتركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في بعض  
 المذكورة غافلا عما تنقاره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء لبدن جملة وفرد  
 وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الامر ان يكون لها غير ظرفية  
 الامر ان في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس  
 ولا ما يشبه المحسوس مما سنده كره يعنى الخيل والموهوم وهم يتنكب  
 ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعل فيجب ان يكون له  
 فعل تثبت في الفرض المذكور جعلناك سجعزل من ذلك واما لجسبك الامر  
 الا هو فان فعلك ان اثبتته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا  
 لا خاصا هو ذلك بعينها فان اثبتته فعلا في فاعله يثبت به ذاتك بل ذاتك  
 جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل  
 ان يكون معه لا به فذا تاتي مثبتة لا به **اقول** اثبات الاشياء  
 التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بعللها  
 كما في الدليل وهو الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوبه  
 له اظهر من وجود علله فان ذهب ففساده ان يذهب الى اثباته وبعلله  
 التي هي افعاله واشاره فان اكثر القوي يثبت بافعالها واكثرها او الشئ  
 ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضوع وهو ان الانسان في الفرض  
 المذكور كان غافلا عن افعاله مع امره لذاته ووجه عام وهو ان الفصل  
 ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اخفها ص بفاعله فهو لا يدل  
 الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على  
 فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين  
 يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك  
 عليه وباجته الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتايد الى المعرفة  
 ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل  
 نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بنجدة على  
 ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بنبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر ما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه تقرره عنده بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطئ بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يحاكيه عند من ذاك فهو عذر عن هذا الكلام أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان يراد به ذات الانسان المدركة للحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يحل امثال هذا لكنه يتجامل في كثير من المواضع تقر يا الى الجاهل انشأ سلك هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التي لغيرة وبغير

مزاج جسمه الذي يماغه كثير احوال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته أقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الا فاعيل المنسوبة اليها من فاخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صدور سائر الانواع وقواها فتقول قبل الخوض فيه ان صدور مركبات نفوسها وتجعلها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول سريعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي محمى وطبائع فمن الافعال الصاعدة عنها حفظ موادها المجمعة من الاسطقات المتضادة بكيفية التثنية ان الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكاناتها المختلفة الصور التي يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمعة احواء آخر من الاسطقات فاضافتها الى موادها وصورها في وجود التغذية والانماء والتقليد والصور التي يصدر عنها هذا الانحلال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي حواس وحركة والصور التي يصدر عنها هذا الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذا كالاتي على وجوب النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورته ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وتبدأ باظهار الافعال المذكورة وهو الحركة الاسرادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يحتمل ان يكون مبدأها  
 جسمية الانسان لانها موصوفة بتغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز  
 ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه  
 غالب اجزائه اما مطلقا وبجسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوه  
 فيه على ما تقر به بالجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة  
 لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يماهر الانسان  
 كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل  
 فانه يريد الفوق ومزاجه بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفلة بل في نفس  
 حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه  
 عليها ثقله وانما ضل الشارح فسر حال الحركة في قوله بعبارة كثيرة  
 حال حركته في جهة حركته بالسراة والطبيعية فقال وذلك في وقت  
 الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع  
 قد فيه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يصح ان تلك  
 الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة  
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
 الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعية  
 قال لان النفس تتركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها فتطول  
 الرعية لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريد  
 النفس ومن حركة في مقابل تلك البجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة  
 النفس فانه اذا حدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع  
 ميلا الى مقابل تلك البجهة كما في الحجر الهابط اذا انتم على جسم صلب  
 فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل  
 لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس  
 الحركة يكون اما بان يريد ها النفس ولا يقصد ها المزاج كما في حال  
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصد ها المزاج ولا يريد ها النفس كما في حال



الظاهر قولهم وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجز جسمية الذي يبع  
 عن ادراك الظاهر ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به أقول وهذا  
 استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدءا  
 للجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية لا لا يتأثر عما يوافقه في النوع  
 فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على  
 ما سيظهر ويستحيل عملها فلان بقي معه موجودة فكيف يلبس المدرك  
 بها وهي غير موجودة قولهم ولان المزاج واقعه فيه بين اضداد متنازعة  
 الى الاتفكاك انما يحجرها على الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف  
 لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجاهل والحافظ وهن  
 او عدم يتداعى الى الاتفكاك أقول هذا استدلال لوجود المزاج نفسه  
 ونفاؤه على وجود النفس وهوان المزاج كما امرنا بحدوث بين اسطقسات  
 متضادة متنازعة الى الاتفكاك لاختلاف صيغها الى امكنها فهو مزاج اوله الى  
 يجمعها بقدر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث  
 بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقصر مجتمعة ليبقى  
 المزاج موجودا والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج  
 المستمر الوحدوي معتبرا الى جاء مع وحاً فظا احد هما سبب  
 وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتئام  
 المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف  
 لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتئام وحافظه  
 يكونان قبل الالتئام المستمر الوحدوي فكيف لا يكونان  
 قبل المزاج الباقى الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى  
 الى الاتفكاك عند لحوق الجاهل مع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلا  
 او عدم بالحوادث لا ارتفاع العلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤيد  
 للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجاهل مع والحافظ للمزاج  
 وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قولهم فاصل القوى المدركة

والحركة والحافضة للمزاج شي آخر ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف  
 في اجزاء بدنك تخر في بدنك اقوال هذه نتيجة لما تقدم فظاهر بتسميته  
 بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس لما تبين  
 كونه صورة وكان كل صورة جوهر صرح بان جوهر فتال  
 وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك تخر في بدنك وانما كان  
 تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه  
 بالروح شر بالاعضاء التي هي اوعية تخر سائر الاعضاء الرئيسة التي هي  
 مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية شر بالاعضاء المؤسسة الباقية وعند  
 ذلك يصيب متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشئ من الافعال المشوبة  
 الى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والادراك ليعرض تذكره في الفصل  
 الثاني لهذا الفصل ولتذكر النطق لان ماهيته غير بدنية الى ان  
 وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر  
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج  
 نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال  
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورة  
 من مبادئها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على  
 تلك الصور والآن يقو لون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطحية  
 ولها معه للاستطقتات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض  
 واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجأ مع اجزاء المنطقة نفس او اللين  
 شرانه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول  
 نفس شرها يصير بعد حد وثم حافضة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق  
 ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي  
 واعلم ان تلك العناصر غير الحافضة لذلك الاجتماع ولما كتب  
 برهانها الى الشيفر طالبه بالحجة على ان الجأ مع العناصر في بدن الانسان  
 هو الحافضة فقال الشيفر كيف ابرهن على ما ليس فان الجأ مع الاجزاء

بدن المحن هو نفس الوالدين والحال فظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة  
 لذلك البدن ثم نفسه الناطقة تقول وتلك القوة ليست فتوة واحدة  
 باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة  
 لمادة المحن وبالجودة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل  
 تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ تجد النفس هذا ما قاله هذا العقل  
 فيه واتهم وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس  
 في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومثليها  
 ومركبها على نحو يصير معه ان يكون بدن لها وهي حافظة لهذا البدن على النظم  
 الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشعارات يخالف ما ذهب اليه العلماء  
 المشاهير ههنا وانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كك ما تنفس الام مدبرة  
 المزاج فكيف لو ضمت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري  
 امثال هذا بين فاعلمين غير طبيعيين يعلنان بأرادات مستجدة وان كان  
 القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون  
 بمنزلة الآلات لها ان كيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها  
 وكيف فعلت بذاتها فان الآلة تلبس من شأنها ان يفعل من غير مستعمل  
 اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس  
 الانبياء ينجم بالقوة الخادمة اجزاء غذائية تحتجوعا اخلاط وتقر من منها  
 بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعد لها  
 لصيرورتها انسانا لتصير بتلك القوة مدينا وتلك القوة يكون صوت حافظة  
 المزاج المنى كالصور المعدنية ثم ان المنى تتراكم كما لا في الرحم بحسب  
 استعدادات يستبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس  
 اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الاعمال النباتية فيجذب الغذاء و  
 يضيفها الى تلك المادة فتصير وتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير  
 تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية  
 ايضا فتصير عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعد

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم انطلق ويبقى مدبر في البدن  
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حد وثبات في حكمها  
نفساً مجردة بجزارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزة ثروشتند فان الفهم  
بتلك الحرارة يستعد لا ريب في تجوهر بالتجهر يستعد لان يشتعل نار شبيهة  
بالنار المحرقة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كشتاد الصلابة  
لها فظة واشتدادها كمبرء الافعال النباتية وتجوها كمبرء الافعال  
الحويانية واشتغالها نائماً كالنار فظاً وظاهرات كل ما يتأخر بصدر عنه  
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى في كشيء واحد متوجه  
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منه على  
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ثلاث  
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الانبيوت وهو غير  
صافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتصل لبدن والى آخر ان غير الحافظة  
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بوزن الاختصار وقوله ان فيهم  
غير الحافظة لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض بهم ما على التقديرين اعني ان يكون  
الجامع والحافظة شيتين او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج محتاجة الى شيء آخر  
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى امتصاصاً فهذا الجهر  
ليك واحد بل هو انت على التحقيق **استول** يريد ان يبين ان الجهر الذي  
اشبهته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد  
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة  
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منهما يفعل عمل الآخر  
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجهر فيك واحد وفلك لان الشيء الذي يصدر  
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وفلك بدري وهو ان  
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانكسار وفلك تجوهر في كقول وهو ان  
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتذكر  
بمشاعرك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقياً ولو حمرت مائة سنة

وينزل عند حلول الاجل سبق يعات فيأخذ البدن في الانفكاك والاضلال آت انما  
استدل على وجوب النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون  
الافعال النبائية لتبين ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور  
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النبائية عنك الى ان يتبين لك  
بنوع من البيان قول له وله فروع من قوى منتبهة في اعضائك **اقول**  
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة للشئ  
والغضب على شئ والدفع للشئ والحزب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية  
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحد همار بما يصنعه عن الاشتغال  
بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها اجسبها الافعال المتقابلة  
فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل اقترافا  
بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها بها استبطت بالبدن **قول** فاذ احسست  
شئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتبهت او غصبت العلاقة التي بينها  
وبين هذه القروع هيئة فميك حتى تفعل بالتكرار ذعا ناما بل عادة وخلقاً فيمكن  
من هذا الجهر المبدى تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس  
عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي  
كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سرية الزوال فاذا تكررت  
اذ عادت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل بتأثير حتى يتمكن  
بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى  
ذلك الفعل عادة وخلقاً **قول** كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يتبدى  
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى القروع  
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب اللطعالي وفكرت في جبروتك  
كيف يقشر جلداك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثير البدن  
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفرج والخشبة  
**قول** وهذه الافعال والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه  
الهيئة لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهاك والاستشاة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة  
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والمكومات وذلك  
 باختلاف احوال نفوسهم وامر به تهرم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون  
 في اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم استينوا وضعف استعداد الغضب  
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك شئ هو ان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهد ما به يدرك فاما ان يستشعر تلك  
 حقيقة نفس حقيقية شئ اشارة عن ما يدرك ادرك فيكون حقيقة  
 مالا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كشيء من الاشكال الهندسية بل ان  
 من المفروضات التي لا يمكن ان افهمتها في الهندسية مما لا يتحقق اصلاً او يكون  
 مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير مباني له وهو **بقا** اقول بما فرغ  
 عن اثبات النفس المراد ان يبين احوال قواها وهي امر مدركة وامر محركة فمدرك  
 بالمدركة وذكر اول معنى الادراك في هذه الفصل قال الفاضل **اشارة** ان ادراك  
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلب او مهرب فاعلم  
 في متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين او يحرفون  
 خلوا بعض الحيوانات كاصدق والاسفنجيات عن الحركة اقول وبمعنى  
 ايضا ان يقال انما احاطت الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك **اشارة**  
 وعن غير ملائمة ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يقدم لاحد هما عن الآخر  
 من هذه الجهة ولذلك جلا صير في فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل انما  
 في تقدم الامراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون ملاما باذنه  
 كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطوعة بالغيره بل بعد  
 ما تقدم فنقول الشئ المدرك امر ان يكون ماديا او لا يكون **اشارة**  
 ماديا حقيقة المتمثلة هي صورة متحركة من نفس حقيقتها **اشارة** انما  
 ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مغايرة فلا يحتاج  
 اليه الى الانتزاع فقولنا هو ان يكون حقة متمثلة متناول للهمين وبنا  
 فحينئذ عند كذا اذا حضر مدركا عند نفسه **اشارة** لا بد ان يحضر له

اضماً فتأتي احداهما الى ذى الامرك والثانية الى الشئ المدرك ولا حيل ذالما احتياج  
 في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الامرك وهو قوله عند المدرك  
 ولا حيل من مضمون هذه الاضامات ان المدرك والامر كذا ايضا متضامان لا ينفصلان الى امر كذا كذا  
 والى امر كذا بغير ازالة بل بذات المدرك والقبية على القسمين عميد التعريف بقوله يشاهد ما به  
 يدركه وعلى قوله يشاهد ما به بحث وهو ان يقال المشاهدة تقع من الامر كذا اخذة  
 في بيان معنى الامر كذا فان قيل انه ارجح للمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كما  
 فان لما ضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا ولا محجوباً بالامر كذا  
 ليس هو كون الشئ حاضراً عند الحس فقط بل كونه حاضراً عند المدرك كذا بحضور  
 عند الحس لا بان يكون حاضراً من تين فان المدرك هو نفس كذا بواسطة الحس  
 وكلام الشئ على ذلك عليه وآله علم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس  
 بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل به الحس كانت تارة: الا انه محال  
 الحس ان لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك  
 والى ما بآية: واما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقة شئها وكذا في الثاني  
 فهي يكون غير الحقيقة الموجبة في الخارج بل هي ما صوبه متنتعة من الخارج ان كان  
 الامر كذا مستقلاً من خارج او صوبه حصلت عند المدرك ابتداءً سواء كانت  
 الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فامر كذا الحقيقة الخارجية  
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدلال على ذلك بقوله فامثالاً  
 ان يكون تلك الحقيقة هي المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا  
 امر كذا او يكون مثال حقيقة مرتبة في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال  
 القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود  
 مبالغة في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلاً كالكرة والخط  
 باشئ عشر قاعدة حتمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت  
 في الهندسة كما يفرض مثلاً من المنهات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة  
 مما لا يتحقق صلاً اذ الحقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها  
 موجبة لا في الخارج بل عند المدرك وفيها لا يباينها فباطل القسم الاول تحقيق الثاني

لا شأنا الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله اى يكون مثال حقيقته هو انصوبة  
 المنقوضة او الصورة التي لا يحتاج الى الانزعاج من الشئ الذى لو كان في الخارج لما  
 هو قهرا بيان ما قانه الشيفر فاعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافات  
 عظيمة وطولوا الكلام فيها لاختلافها بل لشدة وضوحها فنتهم من جعل الاضواء افعال  
 المدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على  
 كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين ولكن ما  
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك  
 اما جهلا للبهة لان الجمل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير متناهية  
 اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق  
 الا انه يريدون بذلك القاصص عن الصداقة التي وقع القوم فيها فاعلم ان ذكر  
 الشيفر ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يفتش فيه عن ايراد ذكره  
 فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما لم يتحرك بل هو تعيين  
 المعنى المسمى بالادراك الذى يقتضيه فيه الاحساس والتجمل والتفهم المتعقل  
 وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء  
 كثيرا ما يرون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة بتفصيلها  
 كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اى بالتساوى في تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف  
 نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناطقين في الفلسفة من قوهم  
 النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات  
 هي الآلة لا النفس وشغلوا عليها فافهم يقين ان النفس لا تدرك الجزئيات  
 وطولوا الكلام في ذلك وحجة اعتراضهم وتشتيتهم واحدة على ما فهموا  
 لاهل ما قالت الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فمن اعتراضات الشارح  
 في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كما  
 وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وتر لم لا يجوز ان يدرك الادراك  
 حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يدرك  
 موحدة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام العائنة عنها



وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء  
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلوية ومنها  
غير مطابقة للخارج هي الجبل واما الاضافة فلا يوجب فيها المطابقة وعدمها لا امتناع  
وحيث ما في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا كمن الثاني  
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج  
ولا يمكن ان يذهب الى ذلك اذ هو ما القول بكون الصورة المدركة  
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات  
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الالة الادراك  
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الالة الادراك  
او في كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغير والكبير من حيث  
ما تهما او لاحتمال ان يكون المنطبعة اصغر مقدارا من السماء وذلك غير  
قادر في المساءات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان  
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محلا للفكر كما لا يستبعدا الذي ادعاه  
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواجب على القول بان الادراك  
انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الانطباع  
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون  
بانطباع صورة في الالة الجسمية الموضوعه لتخيل ولا يرد على سائر الادراكات  
الجسمية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع  
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة  
ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا ورن  
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان  
من قبل الشيخ ثبات الصورة الذهنية فانه الزم فيها لا يكون موجودا  
لحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيجوز ان يكون  
ادراكها اضافة ما لا يدرك انما هو الجواب ان الادراك معنى واحد  
انما يختلف باغيا فتهو الحس والعقل فادلت ماهيته في موضع

على كونه امر غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس بنفس الاضافة ايما  
كان قسماً قولها حصول الاستلزام والحركة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها  
مستديرة حادثة والجواب ان الاستلزام ان كانت جزئية كانت ذات وضعية  
ويكون محلها ذاتاً وضعية فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو  
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير الدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً  
وان كانت كلية لم يكن ذاتاً وضعية ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً ولا الحادثة  
فانها لا تقتضي كون محلها حادثة الا اذا كانت المحل هي عينها والمحل جسمانياً عن  
حدها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صيرورتها لثباتها  
ذاتاً حادثة جسمانية او قسماً جسمانية ان يجعلها حادثة فضلاً عن ان يجعل المدرك آلة  
يكون ذلك الحادثة آلة حادثة او الاعتراضات التي اوردناها على كل واحد  
من الادراكات اجنبية مجرى مجرى هذه ولا اشتغال بها يقتضي تطويل  
شرحاً لمدركها في ممتدتها واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الإدراك الى  
حصوله في ذلك المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك  
السواد مبايناً عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب  
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر  
للجوهر والعرض للعرض والجوهر للصورة والآلة للجسم  
وعدم تشابهها والحق في ما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان  
الحصول لا يترتب معلوماً ويحرك امر من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتقرر  
البيان لاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك  
لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه  
لم يحجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضا لو جيلنا اذا قلنا  
موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حصول السواد فيه ان تقطع  
بكونه عالماً به والجواب ان اعتقاد السواد فيه ان كان على سبيل  
حصوله في الاجسام فهو جهل وخسة من ان على سبيل حصوله في الجهات  
فهو معنى كونه عالماً به ولا تعارض بينهما في شرا لا لفظ المتروكة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه وقد تقدم في كتابنا  
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما للغيره ام لا ويدل ذلك على ان يكون  
الشيء والمادة الشيء مغايرا للحصول ذلك الشيء له والحجاب ان ذات اسماء يتح  
اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان  
معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا  
بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجب بيانه لمراتبه في كتابنا  
منها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بذاتنا  
اما ان يكون علما بذاتنا وحر يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وما يجرى في الكليات  
الغير للثباتية واما ان لا يكون هو علما بل اتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا  
علما بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعراضات المسعودي واجوب عنه بان علمنا  
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء لا يمكن ان يكون  
له اعتبارات اذ هيئة لا ينقطع ما دام الاعتبارية به فلو لم يكن حصول  
الشيء للشيء يقتضى تاثير الشئ في كونه ذاتا للشيء الى الشئ به ان الشئ به  
يقتضى امتناع كونه الشيء ما لم ينفسه فالحجاب ان ذاتنا لا يمكن ان يكون  
في الحصول والاضافة فان معالجته لنفسه معالجته باعتبار خبره وليس بالشيء  
في الوجود لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة  
تحصل في الخيال او في التجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في الحس  
العصبتين فلو كان نفس الحصول اصل كانا معا والحجاب ما من هو ان الإدراك  
ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهما  
الادراك لا يحصل في المشترك ولا في مشترك العصبتين بل في النفس بواسطة  
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين وفي  
غيرها ومنها قوله انا نعلم ان البصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بان  
مثاله وشبهه يقتضى الشك في الاوليات والحجاب ان البصر هو زيد ولا شك  
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم  
القيز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجب

خبر في ذاتها ما قال غيره من المعتز ضمين ايضا عليه هو ان الادراك كيف يكون  
صحة ثم ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور  
بما في الخارج وتوحيده ان المطابقة خبير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني  
منه انه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرت عليها ايفاء  
الاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لم اخذت الفطنة بيد **ك**  
قال الشيخ في صدر الكتاب **قلبي** الشيء قد يكون محسوسا عندنا  
تقرين يكون تخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن **ك**  
انه في البصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته قد يكون معقولا عندنا  
تصوره من زبد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا الغريب وهو عندنا يكون  
محسوسا يكون قد نشيت غواش غريبيه عن حسية لو انزلت عنه  
لوثقة في كنهه مهيتة مثلا اين ووضع وكيف ومقدار بانه ولو توهم  
بدله غيره ليرى في كنهه حقيقة ماهية انسانية والحس يات من حيث  
هو محسوس في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد  
عنها **ك** ناله العلاقة وضعية بدن حسية ومادية ولذلك لا يمتثل  
في الحس الظاهر صورته في الزوال والاحوال الباطن فيخيله مع تلك العوارض  
لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يحركه عن تلك العلاقة المذكورة التي  
تعلق بها الحس فهو يمتثل صورته مع غيبوبة حاملها لما العقل  
فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواقع الغريبة للشخص مستضتبا اياها  
حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا **اقول** لما فرغ  
عن بيان معنى الادراك ابراهان يذهب على انواعه وصراتها وانواع الادراك  
اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجد في المادة  
الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاثر المتروك  
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينقلب ذلك الشيء عن امثالها  
في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك ذلك الشيء مع الهيات  
للكودة ولكن في حالتها حضوره وغيبته **التوهم** ادراك **ك** لمعان

غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجد في المادة  
لا يشترك فيها غيره والنقل اصل الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث  
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة كمثل السمع  
من الافلاك فهذه امكن كانت مترتبة في التبريد الاول مشروطة بشئ استيعاب  
حضور المادة واكتناز الهيات وكون الملائكة جزئياً والثاني محجود  
عن الشرط الاول والثالث مجزوم عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا اقيست  
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال  
بأنفراد بل يدرك ما يدرك به مشاركة للخيال وبذلك يقتصر مدركة  
ويصير جزئياً ولذلك لم يعتد به الشيخ في هذا الكتاب واعتد به في  
سائر كتبه بالوجه الاول ككل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث  
هي صالحة لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في  
ذلك بالظنيات معاني غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يكثر  
شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالخفى الذي ينضاف اليها هو بخلها  
جزئياً شخصياً هو المادة والا لان زيداً لا يباين عمره وبالانسانية ولا بما يقضيها  
الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصه المادى ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال  
المدركة كاللاين والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة المحسوسة من نزع  
نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية من نزعاً نزعاً لكن غير  
تألم واعتقده من نزعاً ناقصاً أو عبارة الكتاب ظاهرة وانما استعمل  
بالألفاظ في زعمها ظهور انواع الاحساس ولا فاضل الشارح فسر القواشى الغربية  
عن الماحسية مجتمعة العوارض المفارقة ولو ازم الوجود والمهية اقشول  
وتوازم المشية كالزوجية للثنين لا يكون غريبة عن المهية  
وايضاً لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضاً لا يكون مثل  
هذه القواشى عند ما يكون الشئ محسوساً فقط بل وعند ما يكون  
معقولاً ايضاً وقد اورد في هذا الموضوع مسواً وهو ان الصورة العقلية  
من حيث حلولها في نفس جزئية حاول العرض في الموضوع يكون حبرية

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك  
 النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا بقض قواهم العقل يقتد  
 على استتاع صورته مجردة عن العوارض الغريبة وايضاً تلك الصورة  
 في نفس زيد مثلاً لا يمكن ان يكون جزءاً من مهية الاشخاص الموجبة في  
 الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجرد ولا بمشترك  
 فيها واجب بان الانسانية المشتركة الموجبة في الاشخاص في نفسها  
 مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلوم  
 كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً  
 تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظناً ان في العقل  
 صورته مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية  
 التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمر فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي  
 متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي صيرها معاً لان الوجود  
 منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءاً منها فهي انما يكون في العقل فقط  
 وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية  
 ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بالانسانية  
 المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون  
 لو كانت في ان مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه وى واحداً من  
 تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها ثم مضى  
 اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك  
 مستترة عن اللواحق الخارجية وان كانت باعتبار اخره متميزة باللواحق  
 الذهنية للشخص فالحال باعتبارين مما ينظر فيه في شيء آخر ويدرك به  
 شيء آخر وبالعبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فانه لا يميزه التي ذكر  
 هذا الفاضل حالها هنا هي طبيعة الانسانية التي ليست في حقيقة كلية  
 ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في فلتا  
 فلم يعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه كما اذا قاله في مواضع

معدودة وهو ان الكسرة ان لا يوجد في الخارج فتقول واما اذ  
 في ذاتها فهي عن الشواشب المادية والواحق الغريبة التي لا يلزم مهميتها  
 عن صيرته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله  
 ما من شأنه ان يعقله بل لعنه في جانب ما من شأنه ان يعقله **أقول** الشيء الذي لا يتعلق  
 بالمادة أصلاً ولا بالواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته  
 لحوادثها بل لا نه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهميته عن صيرته  
 وهذا اقتصار بحوان لغاير المهمية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن  
 ان يتكرر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل  
 كان ذلك من جهة انتمية العاقلة لا من جهة لانه في نفسه من معقول  
 غير يحتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة حيثما اراد عمل  
 تعمل بنفسها كالفكر فلا يتعين عاقلة له فالضيق في قوله بل لعنه موقوف  
 الى العمل وتجيب ان لا يكون المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون  
 ايضاً عاقلاً بذاته كما يحتمل بانه وهو معنى قوله بل لعنه في جانب ما من شأنه  
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات اولى امور شأنه ان يكون عاقلاً والى  
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته  
 والى ما ليس من شأنه ذلك فاشارة الى ان ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته ليس بحسب البقية الاول  
 من القسمين الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلاً بل هو القسم الآخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلاً  
 انما لا يتكلم بذلك جزالة بل يبينه بعد سياقي بيانه وادرج الفاضل الشارح شكاجد  
 الزينة كمر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً كخشب البهر  
 او معقولاً كالسيوف وسواء كان مقوماً بالمحل كالحيوان او مقوماً  
 له كالموضوع وكذلك الشك ان المحل مهمة معقولة لاينا في تعقلها المحال  
 فيها بان من مثل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست  
 هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهميته  
 للمعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا عن لان كل ما ليس  
 في محل فلكونه قائماً بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته





الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معيها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصورة والظاهر  
 المتصورة في المدرجات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والمراد به  
 مدرجة المعاني ويسمى وهماً ومتوهمه والخامسة معيها بالحفظ ويسمى  
 حافظة او ذاكرة وانما سميت بالجميع مدرجة وان كانت احدى مدرجة منها  
 اثنين فقط لان الامارات الباطنة لا يتم الا بجمعها وابتداء الشئ لشرح  
 الحس المشترك لمناسبة الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقى بالتعليم  
 عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** ليس قد تبصر  
 القطر لنازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرية سبعة خطاً مستديراً كلاً  
 على سبيلين شاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر لا يرسم  
 فيه صورة امقابل والمقابل المنازل والمستدير كالنقطة لا كخط فقط بل  
 اذن في بعض قوا الشاهدة ما يرسم اولاً واتصل بها هدية لا ينهار الحاضر  
 فعندك قوة قبل البصر اليها تؤدي البصر شاهدة وعندها يتبعه الحس  
 فيدركها وعندك قوة تخلف شئ محسوسات بعد الغيبوبة محسوسة في  
 وبها اثنين تحركتين **بيانه** ان تحرك هذا اللون غير محسوس  
 لصاحب اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى تحريك  
 المتخيل فيهما جميعاً فهذه تعمر **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك  
 الخيال وقد استدلل على وجوده شره وحدهما منفرداً وعلماً بوجودهما معاً  
 بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً فهو هذا ليس قد تبصر القطر لنازل  
 الى قوله اليها تؤدي البصر كما شاهدة والحاصل ان الموجب في الخارج كقوة  
 والمر في الخط والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان بحيث  
 بحسب المقابلة بينهما وبين اول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل  
 في ان ينطبقه زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارضة  
 شئ آخر غير البصر يرسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجهه يتصل فيه  
 الارتسامات المتتالية في البصر وفي بعضها بعض لم يكن اتصال فلم يخط  
 فاذا ن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهداً واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فإشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة  
وهي التي لا جعلها لقبته بالمشترك وإنما ذكرها ههنا لتعرف القوة بها وتسمى  
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بأن قال لا ينبغي  
أن يكون اتصال الامر تسامات في الهواء بأن يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء  
لوصول النقطة اليه فإنه يحدث تميل زوال التشكّل السابق فيحصل التشكّل  
ويرى خطأ قال وهذا ان لم يكن مما قاله لان القول بنشأ هذه ما ليس في الخارج <sup>المنفصلة</sup>  
ومحالة تحققه لا يمكن أن يكون ذلك في البصر والعلم بأن البصر لا يسم فيه الا صورة  
المقابل ليس به في التجربة لا يقيد به والجاب عن الاول ان بقاء تشكّل  
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث  
في الخلاء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها في مجالها بعد  
التحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعمّا ثانياً ان القول بذلك انما ينبغي  
والمنفصلة والجملة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته  
لأنه مع كونه مشتملاً على القول بنشأ هذه ما ليس في الخارج قول بمشاهدة  
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله وأما قول الشيخ وعنده قوة تحفظ مثل  
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فإشارة الى الخيال واستدلال على وجوب <sup>هذه</sup> المشاهدة  
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس  
للمشترك من وجهين أحدهما أن المدرك قابل والقابل يعاظمها فقطبجة وهي  
أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها  
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يحجب ان يقبل الصورة  
حتى يمكن ان يحفظها وايضاً انما معارضة بالحس المشترك المدرك  
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالاً مختلفة واقول اجتماع  
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوبون اجتماعهما  
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض وأما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما  
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه  
الكثير انما كان الواحد بالقبول الاول شيئاً واحداً ثم يتكرر بقصد ثان

او كانت فالصاوم من الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة  
 المادة فتوريبين مستنبات للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثبات  
 وتلك لا تنقسم تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللب  
 ثم انه يصيب مدركا للضدين لكون اللون مشتركا عليهما واما النفس فلانما  
 يتكثر فعلها لتكث وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان  
 ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس  
 الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنبج حكما  
 جزئيا منا قضا للحكم لكل بأن كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك  
 يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة  
 والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان  
 الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة  
 دون المدركة والنسيان خروا عنها وهذا ايضا ضعيف لان تحوير  
 الحصول في الحافظة حالة للذهول يقتضي القول بأن الادراك ليس هو  
 حصول الصورة في المدركة بل امر وبراءة وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون  
 الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والا استحضار موقوف على حصول  
 ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر تذهل من غير  
 نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس  
 المشترك ايضا والحياب عنه ما هو وان الادراك حصول الصورة للمدركة  
 لحصوله في الآلة والصورة حالة للذهول غير حاصلة للمدركة وان كانت  
 حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل  
 المحسوسات فيه يصح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة  
 واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن ان تحكم ان هذا اللب  
 غير هذا الطعم فاستدل بالمشترك على وجوبهما معا وهو بناء على ان  
 النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمية وتقديره انها لا يدرك الحس  
 من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فلان لا بد لها حين يحكم

على البصر ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة  
يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر  
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجسم فانه ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة ما يقدر  
للجسم والا فيعجز عن صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر  
والا لتفتت اليه وعرض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو  
حكم بكل على جزئي فالحكم يجب ان يدركها معا وتبين منه ان يكون النفس  
هي مدركة تلك الكلمات مدركة للجزئيات والحجاب انها مدركة لهما ولكن  
لا احد هما بآلة ولاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس المشترك  
علمي بالضرورة اذا دقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز  
ان يقال هو القلب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلمست مبصر له مرتين  
احد لهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان  
الظبايع ما يراة الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصبغ  
او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والحجاب عن الاول اتيك ايضا  
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في  
عقلك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور بالذهنية  
على الخارجية **قول** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك  
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحيوان  
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلبش معنى في النحلة  
غير محسوس ادراك جزئيا يحكم به كالحكم بالحس بما يشاهد فمدرك  
قوة هذا شأنها وايضا فمدرك وعند كثير من الحيوانات الصمم قوة تحفظ  
هذه المعاني بعد حكم الحكم بها غير الحافظة للصوت **قول** هذا بيان  
اثبات الوهم والحفاظا ما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد  
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشياء  
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد  
من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

الجسم طليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان  
 ربما يتخلف شيئا يقضي عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير  
 عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغائرتها لساكن القوي كما امر وما في الكتاب  
 خافه واما قول الفاعل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي ملكة فيجاب  
 بان يقال هب انها كلية ولكن الكل لا بد له من شخص جزئية وكلامنا في جزئية  
 الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه المشاة من صاحبها في وقت  
 ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قول له ولكل  
 قوتي من هذا القوي آلة حبابية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة  
 بالحس المشتق وبسطا والآخر المصوب في مبادئ عصب الحس

في مقدم الدماغ والثنائية المسماة بالمصورة والخيال والآخر المصوب  
 في البطن المقدم لاسيما في جانب الاخير **قول** ذكر علماء التشريح ان الحامل  
 لقوة الشم والذوق شبيهتان بحلتي الشد اثنتان من مقدم الدماغ قد فارقتا بين  
 الدماغ فليلا ولم يلحقهما صلة العصب والحامل لقوة الابصار والروح الاول  
 من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجموعتان  
 مختلفتان ففتحتان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الثالثة  
 من الازواج الثالث الذي منبعته الحس المشتق بين مقدم الدماغ ومؤخره  
 من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقب في الفك الاعلى الى اللسان  
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح الخامس الذي منشأه  
 خلفت الروح الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ  
 والحامل لقوة المس سائر الاعصاب خصوصا الحسية فتبين من هذان  
 مبدأ اعصاب الحواس الاربعية هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب المس هو  
 الدماغ والخناز الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثر ما تحتاجه في ذلك  
 قال القوي ان آلة الحس مشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس  
 لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس مشترك كرس  
 عين تنشعب منه خمسة افعال كان الروح المصوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الآن ما في مقدم ذلك البطن والجوهر المشترك  
 اخص وما في متخلف بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس  
 بواسطة الادوار التي في الاعصاب الى التي في مبادئ المتصلة بالروح المصنوب في البطن  
 المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان ليس بالكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى  
 آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشيع الواجد على تفسيرية  
 والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصنوب الى كل حيوان  
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع الحواسات واتصال  
 الاعصاب ليس التمهيد طريق تيسر فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من  
 موضوعاتها وادراك النفس ليس متخرف من ملاقات الحواس المحسوسة بزوايا يقطع  
 فيه تلك المسافات بل هو لا اتصال الا بروح بعيدا ولحد مجتمعة في موضع بعيدا  
 للاحاسس وباقى كلام الشيف ظاهري **قوله** والثالثة الواحدة رتتها الدماغ كله  
 لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال تشيع في الشفاء في صفة  
 القوة للسماء بالوهم هي الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكاية  
 العقل ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالسوية الحسية وعنه يصدر  
 اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله انما هو كونه  
 مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واخصاص التجويف  
 الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما ينبغي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على  
 ذكر المتخيلة **قوله** ونحوها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها  
 من القوى لما اخذت عن الحس واللغا في المدركة بالوهم وتركيب ايضا الصور بالغا  
 وتقصيها عنها ونسب عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة  
 وسلطانها في الجزع الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم  
 في بتوسط الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمصدر  
 من التقدمة ان الوهم تصرف بواسطة في المدركات ويتم بذلك  
 التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة  
 ادراك كان الغرض الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

امرك مع انها تنصرف بالتركيب والتفصيل بطل تولى القاضى على الشيعيين  
لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخولام الوهم اياها تصرف فيها فان  
مدركا وتصرف معا والتجريب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها  
في شيتين يقتضى حضورهما لا امركهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا  
ومتصرفا من وجهين مختلفين باحدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الله او كلا

بحسب التين **قول**ه والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في  
حين الروح الذى في الجوييف الاخير وهو **قول** هذه هي القوة  
الحامسة وهي حافظة المعاني ومعبته للوصف بالخط ويسمى قوه ذاكرة بالذات  
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لا استرجاعها بعد زوالها  
فان وجوبها ينسب كل فعل الى قوه وجب ان يكون القوى ستا وهذا  
ذكره في القانون بهذه العبارة وهما موضع نظره في ان  
هل القوة الحافظة والمستذكرة المسترجعة قد غاب عن المحفظ من  
مخزونات الوهم قوه واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يفرم الطبيب  
فهذه الموصيات بالتعاطر مطلقا قال في الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة  
يسمى ايضا مستذكرة فتكون حافظة لما ينشأ منها وما ينشأ منها مستذكرة بسرعة  
استعدادها استنبات المعاني التصورها مستقيمة اياها انا فقدت تلك  
اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة تجعل يعرض واحدا  
واحدا من الصور الى آخر قوته وهذا يدل على انها هي الذاكرة  
ولكن باعتبار آخر الحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب  
من امرك الشئ امرك في ذات آخر وحفظ على ما صرح به الشفي في آخر  
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذا الذاكرة  
ليست هي قوه بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة  
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفه و  
مدركة وحافظة وهما بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشفي قال

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس و  
 يشبهه ان يكون القوى الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والتذكر  
 وهي بعينها الحاكمة فيكون لها حكمة وتجركا تها وانما لها تخيلة  
 ومتدكرة فيكون تخيلة يما يعمل في الصور والمعاني ومتدكرة بما يلتهى اليه  
 عملها وانما الحافظة فهي قوة خزانها لهذا حكمها انفاقه وذلك يدل على اضطراب  
 في امر هذه القوى اقول قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه  
 القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى  
 والمعنى هي كانهما القوى الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث  
 يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي  
 المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفه والوهمية حضورها  
 وقد ذهب ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن  
 صددور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد  
 يدل على اشتغال ذلك الجسم على توتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان  
 يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة  
 والتخيلة والتذكر ان جميعها بالذات واحدة وكيف والتذكر  
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي وضعها  
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مواد الشيء من ذلك  
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التحليل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما  
 ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة وكذلك جعله رئيسا كما على  
 القوى الحيوانية **قول** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي  
 الآلات ان الفساد اذا اخضع بتجويها ورث الآفة فيه **اقول** هذا استدلال  
 متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز  
 بين المدرك والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم ايضا يميز هذه التميزات  
 الحكيم والقوى عند الاطباء تلك خيال الله البطون المقدم وفكر الله البطون  
 الاوسط المسمى بالدوة وفكر الله البطون الاخير قال الفاضل الشارح



هذه الحجّة لا تبدل حل كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها لا يمكن ان يكون  
 مفارقة او قائمة ببعضها الاخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها  
 آلاتها فانما افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت  
 بهذا الاستدلال الاكسوانها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها  
 قائمة بالامر واحر المحصورة في هذه الاعضاء او لشي احذر لانه بحث  
 اختر قولي له شرا اعتبارا لوجوب في حكمه الصانع تعالى ان تقدم الافيض للجواني  
 ويؤخر الافيض للروحاني ويقعد للمصهرين فيهما حكما واسترجاءا للمشكك  
 المنهجية عن الجانبيين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد  
 لتخصيص الاعضاء بالذات كونه بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تقيدها  
 منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية  
 الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الى الجوانب الى الجسم  
 دون الجسم ونسبة المثل الى همية الى الروح دون النفس والعقل استعارة  
 لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون المحس بظاهر  
 في مقدم الرأس والوجه على وجوب كونه المحس المشترك والخيال  
 هناك في حكمه الصانع مع انه عطاى عين مستمرة لان السمع واللمس  
 في مؤخر الرأس والتوق في وسطه فليس جعل المحس المشترك والخيال في  
 مقدمه ليكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره  
 مع ان احتياج الحيوان الى اللسان اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل  
 هذان آلة المحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه  
 في هذا الموضع لم يجعل كونه المحس المشترك هناك بكون المحس بظاهر  
 هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب ايضا ان سلطنا انه على ذلك لكن في  
 قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ فكر في الفصل الثاني  
 من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه الصاراة  
 ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب المحس وخصوصا الذي للبصر والشم  
 ينبت منه لان المحس طليعة والطليعة الى جهة اللقمة الاولى وذكر في الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاصل بالانسانية بهذه  
العبارة وهذا القسم منبته بالحق في من اجزاء القدم من الدماغ وبه حشر السمع في  
حكاية كلامه اذا كان حال العصب السمع للتأخر عن الذوق في هذه فاعلم انك اذا  
واما البس فلما كان اكثر اعصابه شغلية للنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن حقا  
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمة فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر  
على الاحلاق واللجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مصدر كفة  
لجميع الاصل كات بانها حكمة ببعض المدرجات على بعض وختم بها الفصل  
في خالية عن الفاعلة لا نهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة  
للقولات بالذات والمحمولات بالالات وافقتم وكره ذلك مراراً فلا فائدة  
في التكرار شارحة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على  
سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل حواسه وقوى  
وكالات **اقول** يريد ذكر القوى التي يخضع للانسان بها والشارح على  
سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباعدة بالذوات  
لكونها مبادى افعال مختلفة وكان على سبيل الشرح وهذه غير  
متباعدة بالذات، لكن بعضها متعلقة بذات واحدة ومجردة عنها يختلف  
بحسب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها  
اصنافاً، والكمالات المذكورة هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه  
القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة  
التي يختص باسم العقل العملي وهي التي تستنيط الواجب فيما يجب ان يفعل  
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات  
الاولوية وذاتية وتجريبية وباستقائه بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان يتصل  
به الى الجزئي **اقول** قوى النفس ينقسم بانقسامه الاول الى ما يسمى  
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتعريفاتها مكملة اياه تأثيراً  
اختيارياً او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عموماً في قيامها مستكملة في حواسها  
بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابهه والتشبه بدأ بالاولى لانها  
 اظهر فالشرح في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يشأدى الا بالامر  
 بما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراكها في كل مستند من  
 مقدمات كلية احاطية او تحيرية او قياسية او ظنية يحكم بها العقل النظر  
 وليستعملها العقل في العمل في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بمجزئ  
 دون غير ذلك العقل العمل يستعين بالنظر في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال  
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل  
 بعلمه مقاصد في معاشه ومعاذ **قول** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها  
 الى تكميل جواهرها عقلا بالافعال فاولها قوة استعدادية لها نحو المقتولات  
 وقد سميتها قووم عقلا هي الاشياء هي المشكلات وتبين ما تقع اخرى تحصل لها عند  
 حصول المقتولات الاقل لها فتمت بها الاكتساب الثاني اما بالفكرة وهي الفكرة  
 التي تبنى ان كانت ضمنية او بالحدس فهي تربت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتمت  
 عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ  
 ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان حصل لها المقتولات بالفعل شاهد  
 متمثلة في الذهن وهو نور على نور وما القوة فان يكون لها ان يحصل المقتول المكتسب  
 المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير ان تقل الى اكتساب هو المصباح  
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقلا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج  
 من الملك كذا الى الفعل التام ومن الحيوى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال  
 وهو النار **أقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في  
 الاستكمال وتلك التي ينقسم الى ما يكون باعتبار كونه كاملة بالقوة  
 والى ما يكون باعتبار كونه كامل بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب  
 الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها  
 كما يكون للامم المستعد للتعليم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذي  
 لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس للناسية للترتبة الاولى تسمى عقلا  
 هي الاشياء تشبهها اياها بالحيوى الى الاولى الحالية في نفسها عن جبين

الصورة المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النفع في مبادئ  
فطر تهم وتوحيها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي  
ما يكون عند حصول العقولات الاولى التي هي العلوم الاولوية بحسب الاستعداد  
لتحصيل العقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة وصراف الناس  
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها ببعثها  
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة  
قوتهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهما من اصحاب  
الحديث وينكث مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية  
يسمى اثباتها قواما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي  
ما يكون عند الاقتدار على استصدار العقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد  
الاكتساب بالفكر والحديث وهذه قوة للنفس وحضوت تلك المعقولات  
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال  
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الحيواني الى درجة العقل المستفاد  
افان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس  
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياسا بدار الحيوانات في مشاهدة  
الاولى ان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب بوجد هكذا وان كانت اقوى  
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع انوار حافظة والفاضل الشاهر لذلك  
جعل التنزيل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحديث وقيل القوة القدسية وذلك  
اسمها صفة لا يتغير به سائر حركات التغيير وغيره منشاء هذا السهو هو وجود  
الانوار المذكورة العاصلة بين قوليه او بالحديث فهو يرتب ايضا وبين قوليه  
ان يثبت اقوى وهي زائدة لحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال  
الانوار وبين وليس قوليه فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفها  
على قوليه فتمها لا ككتاب التنزيل لان يسمى بالملكة هو العقل المتوسط  
بين الحيواني والذي بالفعل فلا يفتقر هذا لقبول لما كانت مشتركة للمرتبة  
في التمثيل الموردين في التنزيل بل انوار الله تعالى وهو قوله **عرجل**

الله مستحق السموات والأرض مثل نور في حجب مشكوة فيها مصباح للمصباح  
 في النجاسة الزاجحة كأنها كوكب في نيران قد من نورها مائة ألف سنة  
 لا شرفية ولا عريضة يكاد زعمها يصفى ولو لم تفسد نارها وأعلى نورها  
 لنوار من كبرياء وتضرب الله الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب  
 وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه تفسير الشيخ تلك الاشعارات  
 بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالفعل الحيواني الذي كان  
 يلبس على النساى لاختلاف السطوح والقطب فيها والزجاجة مثل بالملكة  
 لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور لا ترميول والتجربة النارية ما بعد ذلك تكونها  
 مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة النار وقبض وانزعت بالحدس  
 لكونه اقرب الى ذلك من النيران والذي يكاد زعمها يصفى ولو لم تفسد نار بالقوة  
 القدسية لأنها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من النار في الفعل ونور  
 على نور العمل مستفاد وان اسوء المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر واللبس  
 بالعقل بالفعل لا يغيره من غير احتياج الى نور فيكتسبه والنار بالعقل الفعال الى الصالح  
 تشعل منها قال الفاضل شارح واما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان  
 ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل بالعقل المستفاد متقدما في الوجود على  
 حصول القوة السامة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجوه المذكورة  
 لكن العقل المستفاد هي الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يحده ما يتقدمه  
 من البقوى الانسانية والحيوانية والنباتية فلهذا لعلك تشتهي الان  
 ان تعرف الفرق بين الفكرة والحس فاستمع ما افكره في حركة ما  
 للنفس في المعاني مستعينة بالخيال في اكثر الامور تطلب بها الحد الاوسط و  
 ما يجري مجراه مما يصاربه الى العلم بالمجهول حالة فقدان استعراض المخبر  
 في الباطن وما يجري مجراه فرما تأدت الى المطلوب واما انبت واما الحس  
 فهو ان يتم الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير  
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويمثل معه ما هو وسط له او حكمه اقوله  
 لما ذكر ان النفس يتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

ان بالحس المراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فتقوله في تعريف الفكرة  
 ان النفس مستغنية بالتفصيل في اكثر الامرا اشارته الى ان الفكر يكون في الحركات  
 اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار  
 كما من وقوله استعراضا للحزبون في الباطن اشارته الى الصور والمعاني الخفية  
 في الخيال والذاكرة وقوله وما يجي مجرأة اشارته الى الصورة العقلية  
 فالفكر حركة في المعاني المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالبات المحدود  
 الواسطي وغيره ما فهمنا فبالتبصير بها تأت وتتم فاما تأت بحركة اخرى  
 من المحدود والواسطي الى المطالب واما الحس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب  
 بالحدود والواسطي دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع المحدود والواسطي كذلك  
 من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن وأشار الشيخ  
 بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وتقبوله ويتمثل  
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وتقبوله ويتمثل معه ما هو وسط  
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارته الى ما يتمثل مع المطلوب  
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحس اولا بامكان الابدان كالا مكا  
 الا ان الفكر المنبث لا يكون مؤديا الى علم ولا جل ذلك ربما لا يسمى فكرا  
 او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجوب الحركة  
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحس المستعيلين في هذا الموضع  
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر  
 دون الحس وقال الحس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم  
 ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم يمتد الى ما يقترب بشوق فيقدم الشعاع  
 بالمطلوب على الشعاع بالواسط الى ما لا يقترب به فيمتد منه ذلك خط يتمثل  
 مع مخالفة الحق على التناقض الصريح اشارته وان تلك تنتهي ان تعرف  
 زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم  
 ان الحس وجودا فان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من لا يوجد  
 عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير  
مستبعدة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانباً للنقصان  
منتهياً الى عدم الحدس فاتفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى غنى  
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجوب الحق القدر  
في نظرية ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم  
واما بحسب الكيف فليسمة التادية ويطوها واما بحسب الكم فللكثرة عزمها  
وقلته والاوّل يكون في الفكرة اكثر لاشتغالها على الحركة والثاني  
يكون في الحدس اكثر لقدرته عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من  
النفوس وتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحدان نقصان هو ان يثبت جميع  
الحكمات الشخص عن مطالبه وحدان الكمال هو ان يحصل تشخص ما ما يمكن ان يحصل  
لنفوسه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريئاً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي  
على الحدود والوسط لا تقليدي ولما كانت طرفي النقصان مشاهدات فظهرت  
الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **امثاله** فان اشتبهت ان تن ادلى  
الاستبصار فا علم انك سدين لك ان المرسم بالصور المعقولة مناشي غير  
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصور التي قبلها قوة في جسم او جسم **اقول**  
يبدأ اثبات العقل الفعال وبيان كحقيقته افاضة المعقولات على النفوس الانسانية  
ولما تقدمت اشارته الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل  
أفرد هذا الفصل لانه زيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً  
على مقدمتين هما ان كل ما ينقسم فيه صوراً معقولة فهو ليس  
بجسم ولا جسماني وان كل ما ينقسم فيه صوراً محسوسة او متعلقة  
بغيرها جسم واما قوة في جسم ولزم بينهما بعد فذكرهما واحداً  
بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجوب  
صورته في اللدرك على ما هو والذ هو له عنه مع امكان ملاحظته هو  
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها  
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لما فيه فان الوجود معه انما يتحصل

بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامس فهذه اشئ غير المدرك حافظ  
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير  
 موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية  
 فقابلة للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركاً والاخر حافظاً لكون  
 الاحسام قابلة للتجزئة واما العاقل فلا يقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب  
 ان يكون شئ غيرهما بالذات يرسم فيه العقولات ويكون هو حيزاته  
 حافظتها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون حيزاً او جسمانياً لا امتناع  
 ارتسام العقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث  
 هي نفس لا يكون العقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موصوفتهم  
 بصور جميع العقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسامي ولا بنفس وهو العقل  
 الفعال **فقول له** وانت تعلم ان شعور القوة بها تدركه هو ارتسام صورة  
 فيها **اقول** تكبير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذ كانت  
 حاصلة في القوة لم ترتب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول  
 الادراك بالفعل **وقوله** اترى القوة انجلي عنها شعراً ودتها والتفتت اليها  
 هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول  
 مشتملاً على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضي تجديداً لتلك الصورة  
**وقوله** يجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة  
 زوالاً ما ينتج لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان  
 فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن  
 قوة اخرى ان كانت كالتخزينة لها والثاني ان يزول عنها وتحفظ في قوة اخرى  
 هي لها كالتخزينة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد  
 وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بطلان التخزينة والافتات اليها من  
 تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظه  
 في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منافي عضواً وفي قوة عضواً  
 عنها لقوة في عضو آخر لا خال احباً منا وقوى احباً منا الجزى **اقول** اشارة



الى ما قربناه من امر القوة الجبروتية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جبروتيا  
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها تين الحالتين واعني فيما يذلل  
عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرسوم بالمعقولات كما يبين لك غير حسابي ولا  
منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزائنه ولا يصلح ان يكون هو كما استصغر  
وشئ من الجسم وقوة كالخزائنه لان المعقولات لا يرسم في جسم اقول اشارنا  
الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظه وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا  
عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة ذلك وانبات  
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جواهرنا مباثته لذواتها بالذات وانما  
قال عن جواهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقتا  
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان امر تمام العقول  
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرسم  
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرسم فيها لانها جوهر عقلي  
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبدين اتصال فارسم  
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكامها خاصة  
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرسومة فيه بان يصير النفوس مدركة  
لها دون سائرهما والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات  
الجبروتية السابقة المعدة لادراك الكلمات المناسبة المتأدية الى المدرك  
الكل قوله واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الحدتي او الى صورة اخرى  
يتمثل الذي كان اولها المرأة التي كانت يجاذى بها خاتب القدس  
قد عرض بها عنه الى جانب الحسن والى شئ اخر من امور القدس اقول  
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرأة لانها من الجبروتيات اشبه  
شئ بالنفس المستقبضة عن المحركات قوله وهذا انما يكون ايضا  
اذا اكتسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف  
حالات الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجبروتية انما كانت  
الزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن  
 بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما انتقص بها من العقول لا لترتسم  
 فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والذيان نزوال تلك الملكة عنها  
 واعتد ضوات الفاضل الخارج مكرمة قد سبقت الاشارة اليها والواجب فيها  
 الا فتوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ليريد على  
 كون ذلك السبب مجردا عالميا فان كل متشرف في شيء لا يجب ان يكون موصوفا  
 بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان  
 والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والحوار عنه ان العلة المذكورة دلت  
 على تجريدية وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس  
 للعقول لا بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة  
 بالعقل فيما هو حافظ لها استشارة هذا الاتصال علة قوة بعيدة  
 هي العقل الحيواني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد  
 لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي  
 السماة بالعقل بالفعل اقوال لما ظهر ان العلة الفاعلية مجبول صبور  
 للعقول في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط  
 ان يحصل لها ملكة الاتصال به المراد ان يشتر الى العلة الموحدة لهذه الملكة في  
 النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما  
 يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذا ينبغي ان يكون علة ايضا كذلك بلزائه وقد  
 مر ذكر قوى النفس المتبقية المتجددة التي هي العقل الحيواني والعقل  
 بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها  
 وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية  
 الاتصال لاشتمالها على العلم بالعقول الاولى التي هي مبادئ المعقولات  
 الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المتضمنة للملكة المذكورة وانما يتم  
 الاستعداد بها وبشمسية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا  
 يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الحيواني والعقل بالفعل

لا بد من الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس  
 في الخيالات الحسية وفي لئلا المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة  
 باستخدام القوة الوهمية والمفككة يكتب للنفس استعدادا لغير قبول  
 محركاتها عن الجبر المتعارف لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها وهذه التصرفات هي الخصصات للاستعداد ان تمام بصورة صورة وفيه  
 هذا التخصيص معنى عقل لغير عقل لما بدأ ذكر حصول الانصاف العقل  
 في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في  
 هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرفات النفس في الخيالات الحسية  
 كخيال زريد وعمر في المثال المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة  
 اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها  
 بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بافراطها بل باستخدام  
 القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة للمفككة  
 للتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام المحس المشترك مع ذلك في  
 الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر في  
 الاستحاضة الجزئية استعدادا لغير قبول صورة الانسان وصورة الصلوات  
 المحركة عن العوارض المادية على الوجه المذكور كونه لا عن العقل الفعالي  
 المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهد الحال  
 وتأملها فاننا اذا احسن الجزئيات تصوراتنا العمليات وهذه التصرفات  
 في الجزئيات هي الخصصات للاستعداد ان تمام حصول صورة صورة من  
 الكليات المستقلة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات  
 الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يعيد هذا  
 التخصيص معنى عقل كاجزاء الحد والرسم كتصوير المثلوم وما يشبه ذلك  
 لمعنى عقلي كتصوير الحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستقاة  
 والتصدقات على قياسها واقترافها الفاضل اشار على ذلك بان كان  
 ظاهرة الفساد عندنا اصل فيها اعرضنا مخافة الاطباب اشارة

ان انتهيت الان ان يتصور لك ان المعنى المقبول لا يتراسم في مقسم ولا  
 ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر  
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد  
 هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتحريد اولى الا انه لما بنى اثبات المحيوس  
 المفارق على ان النفس الالسانية ليست جسما ولا جسمانية احتجنا جري بيان  
 ذلك فاكتمى بديهان واحد لذلك وذكر سائر الابرار هين في النمط المذكور  
 و اقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس كمالاتها فبين  
 اولها جوهر مفارق الوجود عن الاحياء والجسمانيات ثوابت لها  
 كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها  
 بتوسط الآلات و اراد في النمط ان يبحث عن حالها بعد التصرف عن البدن  
 ضمين هناك لبقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعريض لبيان امتناع كونها  
 جسما او جسمانيا بل بالرة في ايضا الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية  
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن مع تعارض الفاضل  
 في البحث عن تلك الكمالات من غير تصد على ما يتصور في موضعه ولم يذكر  
 كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره  
 الشارح اختلافا صلا اشارات انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم  
 قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا  
 لم يكن كل شئها كثره فيقسم في الوضع كاجزاء البقرة لكن الشئ المنقسم والى  
 كثرته مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارات انه يريد  
 اصل كل و هو ان الحال قد يكون تنحيث لا يتقوى انقسامه الى قسمين قد يكون بحيث يقتضو  
 والاول هو ان لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس فصله  
 كاشياء كثيرة تحلل بحلا واحد كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقضيان بانقسامهما  
 الى هذين النوعين انقسام اصل الى جزء اسود غير مختص والى جزء مختص غير  
 اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم  
 الى عرضين متباعدتين في الحال و اشار الفاضل الى هذين القسمين بقوله الشرح

فلا ينقسم قد تباركه انقسامه كثيرة الى قوله كاجزاء البليقة والحل ايضا قد يكون  
 بحيث لا ينقسم انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث ينقسم والاول هو  
 الحل المنقسم الى اجزاء غير متناهية في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله  
 والى مادته وصورته والحل الذي ينقسم الى اجزاء متناهية في الوضع ولكن لا يحل في الحال  
 من حيث ذلك الحل بل من حيث الحق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
 بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح  
 فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او  
 اكثر والجسم فان الحوادث التي هي الاضافات مثلا لا يحل من حيث هو جسم  
 بل من حيث هو وجود جسم آخر حل وضع مأمونه وكالاجزاء فان الوحدة  
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي يحل فيه  
 محل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسم كالجسم الذي يحل فيه  
 السواد والحركة او للقدار اشار الفيلسوف الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ  
 المنقسم الى اكثر من مختلفة للوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما  
 اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يتعارن الحل المنقسم  
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنة ايا هذه المقارنة بل انما يقع عليها  
 اسم المقارنة لا بمعنى واحد فقول له وفي تعقولات معان غير منقسمة كالحالة  
 والا كانت المعقولات انما تلتم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك  
 فانه لا بد في كل كثيرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل  
 واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو  
 واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتفع فيما ينقسم في الوضع وكل  
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول علما فرغ عن تمهيد الاصل ويكون  
 شرع في تقرير الحق وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزام منه  
 محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 متشابهة او غير متشابهة وانما تميد بالفعل لان الشيء الذي يكون له  
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

فصل

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في  
 العقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب  
 حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالوحد  
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فاذن ثبت ان في  
 العقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانهما عقل من حيث  
 لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في  
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته  
 تقرر ان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول  
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يتسم فيما  
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد  
 يستحيل ان يتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم  
 فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة حبابية ومحل المعقول الواحد  
 هو محل سائر العقولات على ما مر فاذا لم يست النفس الانسانية ولا كل  
 ما من شأنه ان يتصل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله  
 فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه  
 لا يقتضي انقسام المحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام  
 كالانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بجسم منقسم بالفعل  
 فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل  
 يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد مر من غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل  
 ان ينقسم الى مشابها وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو  
 شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع  
 غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يستمع ان يحل  
 في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى  
 جزئياته ولذلك عارفت هذا الفصل بفصلين مشتقلين على بيان هذين  
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو تنبيهه او تلك العقول قد عجز

ان يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة و همية الى اجزاء متشابهة فاستمع  
**اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون  
 الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم الواحد وحر يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتعليق  
 تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين  
 متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضاً فلا يحتملوا ان يكون  
 كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كونه ذلك المعقول  
 معقولاً وحر لا يميز كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط  
 او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً ايضاً  
 كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين  
 على ذلك التقدير يكون مابينا للكل مبثثة الشرط المفروض ويلزم من  
 ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون للجمعة  
 متعلق الهية بن يادة في القدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين  
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث هوية التشابهة لهما هفت الثاني ان  
 المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول الجزئين له لا يكون  
 من حيث هو كذا الى غير منقسم وقد فرضنا واحد من منقسم هذا خلف  
 والثالث انه بطل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون  
 شرط معقوليته حاصل فلا يكون معقولاً وقد فرضنا معقولة هفت والثاني  
 اشار الى القسم الاول بقوله ان يكون كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً في  
الآخر اي استتباع التصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله متباينان لمتباين  
 الشرط المذكور واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل  
 بشرطين وهما جزأه منقسماً كما يشهد به الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قيل  
 وقوع القسمة يكون فاقول للشرط فلم يكن معقولاً اقول واما القسم الثاني وهو ان  
 لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً وكل واحد  
 من القسمين بانفراده مع ايضاً معقولاً كالجسم الذي يعقل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصور العقلية مأخوذة من لاحق غريب عن خاتمة كالقصة لو مقارنة  
 ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصور العقلية انما يكون بمقدرة  
 عما يقتضيه غير ذواتها هفت و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا  
 والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة العقلية عند القسمة للمفردة  
 صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تكميل معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا  
 الصورة العقلية صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذا هي ملازمة بعد ذلك  
**اقول** والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار  
 بقوله وكيف لا وهي عارض لها سبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ قال **الحاشية**  
 هو حافظ للمفرد الصورة ان كان مشابها للصورة التي حرمنا ما مشقة بعد  
 بهيئة غريبة من جهة او فريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست  
 هي الصورة المفروضة **اقول** وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه  
 من مقدار في اقل منه كفاية فان احدا القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر  
 فهو حافظ للمفرد الصورة العقلية فاذا الصورة التي فرضنا ما محبوبة  
 كانت مشقة بعد بهيئة غريبة من جهة اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او  
 فريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف  
 احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء العقلية بعد حذف  
 احدهما منه واختصاص بوضع لان التجربة الى جزئين متشابهين  
 لا يعرض الا للاديات فهو يقتضي وضع ما لا محالة وقوله فليست هي  
 الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **فتقول** واما الصورة الجسمية  
 والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاها حينئذ متبانية الوضوح مقارنة  
 لطبيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقول  
 الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة العقلية في الجسم  
 وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليقم العرف  
 بينهما وذلك لانا اذا احسبنا بوجه انسان مثلا او تخيلنا فلا بد من  
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متبانية الوضوح مقارنة لطبيات غريبة



مادية كالعين والالف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة  
 المرحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متبائنان بالوضع وايضا كونهما  
 على بعد مخصوص بينهما وتكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة  
 الالف هيأت غريبة مادية يقارنهما وتلك الملاحظة يقتضي ان يكون  
 رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اي في شئ مادي والرسيم  
 هو الاش الاحق بالارض وهو بالحس اولى لان الحس لما يجد اثر الشئ والرسيم  
 هو المختص اعني احداث النفس الذي يحصل من الطبائع في الشئ انما في طبع  
 عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به المتبادر وشما وهو بالخيال اولى لان  
 صورها منطبقة في الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفي قوله الشئ لا  
 النفس للصورة الحسية والخيالية تصير باذراك للنفس لها ويظهر منه  
 بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعول ذلك واعتراض الفاضل الشارح  
 بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكررة قد سبق  
 ذكره وقوله ولوحه ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً  
 في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متخيز فهو ذو وضع وكل  
 ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق وانصود العقلية مجردة فهي ليست بحالة  
 في متخيز ليس بقدر في الجهة المذكورة لان جهة على مطلوب لا ياتي في جهة  
 اخرى عليه والشيف قد اورد تلك الجهة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر  
 للرسوم يفتون الحكمة لكنه اورد ما على وضع وانما اختار ههنا الجهة  
 المذكورة التي هي قولنا المرسم بالعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم  
 منقسم لا ندر ارج وجواب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر  
 كما اشار اليه واما اعتداده المستفاد من الشيف ابى البركات هو ان الحيوان  
 غير ذات حجم وقد حكمتها بنطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع  
 المحسوسات في النفس وانجاب عنه ان الحيوان انما يتحصل موجبة  
 ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع  
 اليه فقول له هب ما قد صمدية في يقتضي كون الصورة الجسمية والخيالية

حيثانية فالجواب انهم لم يسموا في ذلك بجهة الحجة بل بعينها وهم وتلبيس  
او لعل في القول ان الصفة العقلية قد ينقسم باضافة نرائد معنوية اليها قسمه  
المعنى الجنسي الواحداني بالفصول المعنوية والمعنى النوعي الواحداني بالفصول المعنوية  
فاسمع اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين  
المدكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمه  
الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة نرائد معنوية اليه وتلك النرائد يكون  
اما مقومة بهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولها  
فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحداني بالفصول الذاتية كقسمة  
الحجران باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن  
مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافة  
الى ذلك الكل قابلا للشركة ولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي  
الواحداني بالفصول المعنوية لانسان بالسود والبياض الى السواد والبيضاء  
وان امره يمكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحداني  
بالعوارض الجزئية المتخصصة وانما لم يذكر شيخ هذا القسم لان الحاصل فيه  
لا يكون معفولا بل يكون محسوسا قولا له انه قد يجيء ذلك ولكن فربما  
يكون الحق كذلك بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة كذا  
فان الحقول الجنسية من غير ان ينقسم ذاتها في استعولية الى معقولات فردية  
وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او المعنوي ولا يكون  
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات  
المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم باختلافات  
لكن غير الوجه الذي يشكك به او لا من قبول القسمة الى التشابه  
وكان كل واحد من اجزائه هو اولي بان يكون البسيط الذي كان  
فيه اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة  
مجردة وبتكون تنبع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة له  
سليقة لان نسبتته بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالخبر

بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة فائقة كالانسان  
 ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان العقول تحت  
 الحيوان لا ينقسم خاتمة في معقولية الى معقولات لونية كالانسان  
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجميون مجموعا من اهل  
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والصفات الى الحيوان او الانسان  
 المنقسمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي هو  
 البسيط الذي استدلالنا به على تجريد محله ينقسم باختلافات بوجه  
 والافضل لما كان غير الواحد الذي يشك به كل من اهل قوله القسمة ان اجزاء مستقلة  
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجسده العالي وان  
 يجعله البسيط الذي استدلالنا به ثلثا يبرهن شك من وجه اخر به اشارات  
 انك تعلم كل شيء يعقل شيئا فانه تعقل بالقوة القريبة من الفصل  
 انه يعقل وقد اك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعمل ذاته  
**اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول وتاثر  
 بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول فتقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل  
 بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياسا وانما قال بالقوة القريبة  
 لانه جعل للقوة تلك مراتب بعيدة هي العقل الهبوط ومتوسطة هي العقل  
 بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضى ان يكون للعاقل  
 ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان تعقل  
 بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك  
 الشيء هو حصول ذلك الشيء له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء  
 هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك  
 عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبرا والفاضل الشارح  
 استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول  
 المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سبق فهي انما يعقل قال وكان  
 من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

مستأوا لا للنفوس الانسانية اقول لا مكان العالم يقع على الامكانات البعيدة حتى  
على دأشيد ايعدهم من غير ضرورة وذلك ان لم يعبر به الشيخ عن المقصود ومن  
هذا الموضع وعين بالقوة القرينية التي في ذكر ما والمراد ان تعقل الشيء يشتمل  
على تعقل صده وذلك التعقل من التعقل بالقوة القرينية بالمشتمل  
على المتعقل هو ان تعقل لا المتعقل وكون التعقل بحيث ان يكون  
له بالفعل ما يكون بخير بالقوة بسبب من جهة الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه  
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس  
فميدل عليها فتوالة وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون  
ذاته عاقلة لذاته الشيء العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديت  
علمية تنسب الى الموضوع الست اقول هو علم يتصور الى الموضوع فقط بديل  
هو علم يتصور الموضوع وعلمية بآلة اطوما واما النتيجة فنقول فكل  
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل  
شيئا فله ان يعقل متى شاء ككون ذاته عاقلة لذاته لكونه عاقلا للشيء  
وكل ما له ان يعقل ككون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل  
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته فتوالة وكل ما يعقل  
فمن شأن ماهيته ان يقارن معقول اخر ولذا ان يعقل ايضا مع غيره وانما  
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فتوالة من يدعي ان بين كل  
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سبب كونه فذكر او لا  
ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقول اخر وبديته من وجوب  
اخذهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير  
لا متغير ان يعقل مع الغير والتمت ان كونه معقولا هو كونه مقارنا  
للعاقل فتوالة فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن  
المعقول المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى  
ان كان معقول قائم بذاته فلا متغير من حيث ذاته ان يقارن به معنى معقول  
وسبب الاحتياج الى الشرط ما تيسر ذكره في الفصل الثاني بهذا الفصل قوله اللهم

الا ان يكون ذاته مفقودة في الوجود بمقارنة امر ما عنه من ذلك من مادة او شئ  
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيها مضى ان مقارنة المادة ولو حقها مائة عن  
 كون الشئ معقولا ذاته ما يصير معقولا بتجريد منها فكل شئ يكون في الوجود  
 معقولا بمقارنة المادة ولو حقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج  
 عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ وخصيته اى ابتليته وقوله او شئ اخر  
 ان كان يمكن ان يحل على الصورة العقلية المجردة وانها لا يعقل اذا كانت  
 قائمة لما قلنا ان كان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **فتولى**  
 فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها ذلك ان  
 ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك مكان عقله لذاته **اقول** اى  
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يستغن عن تلك الحقيقة  
 بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة لا من  
 فان مضى العقل هو حصول الصور العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان  
 عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللا بالقوة  
 اى هو يتضمن تعقله لذاته وتقدير السلام وفي ضمن ما يلزم ذلك ان  
 عقله لذاته فثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته  
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول  
 بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد  
 ذاته يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام ويراها ان كل مجرد  
 ان امكانه يعقل غيره امكانه ان يعقل ذاته لكنه ان يعقل غيره بيان الشرطية  
 ان كل من تعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من  
 امكانه ذلك امكانه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل  
 مجرد يعبر ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن  
 غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف  
 على حصول الجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف  
 صحة المقارنة على حصول الجرد فيه فتوقف صحة الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذن الجهد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزم منه صحة  
 مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل جهد يصح ان يعقل  
 غيره وامتثل انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكماً  
 واحداً لجعل الحججة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان  
 الاستثناء والأظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل جهد يصح ان  
 يعقل غيره بأن قال اما قولكم كل جهد يصح ان يكون معقولاً ليس  
 بديهي فهو محتاج الى بيان خاص صامع اعترافكم بان حقيقة الدارعة  
 وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه الحكم  
 بان كل جهد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكر الشيء في هذا الفصل  
 بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية  
 والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه هنا عليه غير  
 مناسب كون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها  
 لا يقضى تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتان ما يصح ان يعقل  
 وحده يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون  
 ظاهراً مذهبه ان العلم بالشيء والعدم بغيره لا يجتمعان فاجاب ان تعقل كل  
 موجود يستلزم ان يتفكر من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وبانحوي  
 مجزأاً من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعزى عن تصديقت  
 ما والحكم لشيء على شيء يقتضى مقارنتها في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل  
 وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل  
 جهد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجزئ  
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب بان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يعرض  
 مجزئاً ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وما أثبات صحة تعقل  
 كل الاشياء لكل مجزئ فثبت امر يدل على الشيء هنا وليس في تقرير كلامه  
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلت ان صحة المقارنة يكون في الخارج  
 ولما لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقفت

صحة تلك المثل حصول المجرى في النفس لزوم تأخر صحة الشيء عن وجود معالطه فان  
 المقارنة حلت تحت ثلثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احد الحالين  
 للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لساير الانواع  
 عليه فان العرض يعجز ان يقارن غير المقارنة الحال للحل من غير عكس  
 وكذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف  
 صحة مقارنة المجرى لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرى في العاقل الذي  
 هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم  
 منه محال وتبديرا ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر **لكن**  
 لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور  
 تعقل المجرى الابه والجباب ان حصول نوع من المقارنة كان في الدلالة على  
 صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة وهي كافيته  
 في تقرير الصحة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم  
 من صحة حكم عن مهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان  
 الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى وحاس متحرك  
 بخلاف الذهني والجباب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو  
 مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية  
 كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقله  
 للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذ حكم على الانسان  
 باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان في  
 الخارج بل حكم على الذهني وحده وهذا الحكم بصحة مقارنة  
 المجرى لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث **مهية**  
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مبان  
 من وجود الحكم ان الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث  
 الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل **الفرق**  
 ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجباب عنه ما يولد الشك في

في فصل مفرد وهو تنبيهه اولئك تقول ان الصورة المادية في القوام

اذ حردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل

**اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقتران

بالمادة والمجردة عنها بذاته **عقول** بذاته والمقتدر بها يصيب بتجريد العقل

ايلا معقولا وتبين ان العقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للعقول **فكوهو**

في هذا الفصل سؤال عن الصورة المادية التي حرد بها العقل وصارت معقولة

انها اذا فارقت صوراً اخرى معقولة فلم لا يصيبها عاقلة لها معان المانع

زائل والمقارنة حاصلة وبالحجة فهو سؤال عن العلة المنفضية لاشترط ان لا يكون

في الفصل المتقدم **قوله** محجوبك لانها ليست مستقلة بقواها فانك

لما جعلها من المعاني للعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة برتبة

بها لا هي بل لقبال لهما جميعاً فليس احدهما اولى بان يكون مرتسماً بالآخر

من الاخر به ومقارنتها غير مقارنته الصورة والمتصور له واما وجوبها

في الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقيل بقوله على

ما فرضنا لا اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصوراً **اقول**

والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقواها قابلة لغيرها

من المعاني للعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة

معها في شيء آخر وليس واحد من الصور تزين المحاصلتين في شيء واحد

لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر

لكان كل منهما قابلاً لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر

فلا واحد منهما بجاعل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن

لا واحد منهما يعاقل للآخر بل قبل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلا

فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير محجود والمادة مانعة

من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك

الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء

العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا تارنته



معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يصحوب به وتعقله  
 فاذا ن الاستقلال بالمعقول شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك  
 ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل المشرح بان  
 الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع  
 الاسماء ثلثة ولا انها صور الاشياء يختلف بالمهميات فاذا هي مختلفة  
 وتركيبي يمكن ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها بالتحلية الا ترى  
 ان الله سبحانه قد خالف البطوء بالمهية صارت بالتحلية اولى والحجابان يكون  
 احد الشيتين بالتحلية اولى من الاخر فيقتضي اختلا فهما بالمهية ما عكس  
 هذا المستعمل فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهميتها  
 والا كما نت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء  
 لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وهذا لا يمكن ان يقال احد المعقولين  
 مع تساويهما بالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل واحد  
 منهما يوجب جد لا مع الاخر بحسب مهية وبحسب معقول فاذا ن ليس  
 احدهما بالتحلية اولى من الاخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان معقول  
 الصور محلا لها والمحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثاني  
 مستبعد وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم  
 من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقصود لكونه عاقلا  
 والجواب انه لم يستدل بعصبة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدلل من  
 صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك للجميع فيه فقط  
 ثم بين ان احد الشيتين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقو مان به ان كان  
 قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الاخر فيه واستدل على الجزء  
 المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق  
 قال ذلك اشار بقوله لكون المعنى الذي كلاما فيه جوهر مستقل  
 يقو مانه على حسب ما فرضنا وادعاه لم تحكم بامتناع القبول  
 على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على الشيتين

الاختصاص له بالقابلية ولا بالآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند  
 مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله  
 متصورا ابانه اعتراف بان تصور العاقل المقبول امر وراء المقارنة وعند  
 ذلك يستقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المقبول قد يقارن للجواهر  
 المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة شمرانه  
 يصير مجردا بحسب عدادات ما ندرك للجوهر ويصير الجوهر بتجدة عقله  
 بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص  
 تحكم الشيء بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية ولا يلزم  
 من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة  
**وهو وتنبه** او لكذلك تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له بحسب

ما هيته النوعية فله ما نفع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرسوم من معناه  
 في قوة عاقلة يعقل **اقول** لما استدل بعبارة مقارنة مهية الجوهر العاقل  
 لسائر المقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها  
 على جهة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشاهد وجبين  
 أحدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها  
 ما نفع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص  
 المقارنة بأحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند رتاسها  
 في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران  
 بها لم يحتمل الحيث شي بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ الماهر  
 اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرسوم من معناه في قوة عاقلة  
 فان المرسوم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار  
 كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفوت  
 بينهما والا فنجواص اننا انما ننمصل عن المهية النوعية بزوائد ينضاف اليها  
 ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها  
 صوارة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما التقين بين الاعتبارين اورد ما جيعاً قوله فيكون جوابك  
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية  
غير منفك عنها التي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون  
لازماً كلياً انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم  
الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع للمقارنة او بعدها او قبلها اما القسم  
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضى كونها مستقلاً  
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير  
يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون  
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل  
لان الشئ يجب ان يستعد ولا بصفة شئ يحصل له تلك الصفة ويستعد معها  
لحصولها اللهم الا ان كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة  
للمحالة كالاستعدادات للعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول  
للعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد  
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد  
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل  
وجود المقارنة فيلحق في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد يجب  
المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون  
مجردة عن الواجب الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيد  
الاستعداد غير ذاتها وشر يسط الشك ولان رجوع الى المتن فنقول قوله

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان  
فقد سقط الشك شكك اقول اشارة الى القسم من القسمين الاولين  
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله  
وان كان انما مكتسبة عند الار تسام في العقل اقول اشارة الى القسم  
للقسم الى الاقسام الثلاثة والار تسام في العقل وان لم يكن بانفراذ مقارنته معقولة  
حالين في محل لكنه مقارنته حال محلها معقول لان فهو ايضا مقارنته للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد وانما يستفاد مع حصول  
الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والغاء في قوله  
فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمضى ان المهمة ان كانت انما يكتسب  
الاستعداد عند الاتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد  
للمستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء  
حتى حصل فاستعداد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والغاء في قوله  
فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والغاء في  
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب  
حتى ابا للشرط وبيان الفساد والقسم الثاني من القسمين الاولين فخير لذلك  
في تفسير الفاظ الكتاب وقد راجعنا فيهما وترك المتن غير مفسر  
قوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة  
الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد وكان في قوله وقد كان تاما  
يعني هل قولهم هذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والتفرض انما  
القسم الثالث الباقي من الثلاثة فيجب ان ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة  
فهو المهمة اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون  
الاستعداد لاخر ما للمهمة وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض  
ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون  
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك  
فاعلم ان المهمة المعنى الجلسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروجه من الفصل لما فرغ  
لطول الكلام فيه فليكن في المعنى الحق الموعى اقول هو جواب لما ذكرناه  
تقريرة ان يقال المعنى المشترك الجنسي الحيوان مثلا اذ كان مقارنا لفصله كذا  
لم يكن مستعدا للمقارنة فصل اخر كالصهيال واذ جاز ذلك فلم يجوز ان يكون  
المهمة المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند  
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث  
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن به مقارنته

مقوم لوجوده محصل لا يتبدل فان لم يكن لبعضها كالمصهل مثال خروج الى الفصل  
فلوجوده مانع كالناتج سبقه فنقوم للعنى الجنس وحصله نوعاً آخر وأخرجه  
بدل ذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال  
ذلك الاستعداد بوجوه هذا لما نعلم لا مع كونه على طبيعة الجنسية  
بل بعد زواله عن الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته  
الجنسية باقية وأما ان كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده إلا بمقارنة كذلك  
فيكون يمكن حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة  
الخصائص يلحقها الحق شئ غير محتاج اليه اى كون الأنواع باقياً فمضاه  
الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبيعتها النوعية ان لم  
الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية  
محصلة غنية عن مقارنته سائر للعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها  
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت  
ما علمته فاعلمت ان كل شئ من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو ثابت  
بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل  
هذا ظاهر هو تذكر ما بينه في الفصول المتقدمة وكلما من شأنه ان  
يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته  
وهذا وكل ما يكون من هذا القليل غير حائر عليه التغير والتبدل اقول  
قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغنية غير  
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها كما كان منها مجرداً بنفسه وباحواله  
لا يتجريد العقل اياها لصعوبة العقول لفارقة وما قبلها ك ان من شأنه ان يجب  
ما من شأنه لان المقضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك  
ما من شأنه وما يقتضيه ذات الشئ ولا يصنع ما من شأنه لا محالة واجبا ما دامت  
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير  
ويتبدل فان كان يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عما قلنا لذاته وما يصح  
ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالفوس للمفارقة

بالمات التي هي اهمها فاعلها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يتصرف  
 له ما من شأنه لو قوت ما من شأنه على غير بل يجب من ذلك ما يكون  
 مستحسنة لاسبابه ومنتفع ما ينفعه بعضها وقد تعد الكلام في ادراك النفس  
 ويبقى الكلام في تحرر اليها **كملة** النمط بذكر الحركات عن النفس تليها لعلك  
 الآن تشتتني ان تسمع كلاما في القوم النفسانية التي يصدر عنها العمل وحركات  
 فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معانها ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ ليد  
 ونقول ليد هي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات التي تنسب  
 الى النفس النباتية التي يفعل نوعا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مباد  
 تلك الافعال وهي التي تسمى الاطباء قوى طبيعية وآحاد ان النفوس انما يفيض  
 على الابدان المركبة بحسب ذب من حيثها من الاعتدال وبعد ما عده  
 كما من ولا بد في الامزجة المتعددة من اجزاء حارة وبطيئة وينبعث ايضا من  
 كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وسادسة لقواها  
 وهي الحرارة العريضة فالحرارة ان تقبلان على تحليل الرطوبات الموحدة  
 في البدن المركب قيعا ونهما على ذلك الحرارة العريضة من خارج في ذات  
 لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه ففسد المزاج بمرقة وبطل استعداد الموتور  
 لا اتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الكلية جعلت النفس ذات  
 قوة تعد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيد ان في ان يشبهه ما حقا في ضعفه  
 اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يتحلل ذات نفس ارضية عنها بقره كانت  
 الاسطقسات متداعية الى الانقراض لم يكن من شأن القوى الجسمانية  
 ان تحيها على الالتيام ابدا **كما** سيأتي بيده وكانت العناية الالهية مستقيمة  
 للضباثة النوعية دائما فقدر ربها وها بتلاحق الاشخاص اما فيه لم تعذر  
 اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض من اوجه فعل سبيل  
 التوالد واما في غير ذلك شره منه وبضيق عرض مزاجه فعل سبيل  
 التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية  
 ما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب للشخص كامل ذهني قوله من شخص جعلت النفس انما يرة  
لها ذات قوّة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة الخبيثة  
ليزيد ما مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشخص ذلك النوع الذي يتم  
الشخص فاذا ان النفس الى باقية المادة انما يكون ذات ثلث قوّة يعجز  
بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمل مع ذلك اذا كان ناقصاً وليست بقى النوع بتبليد  
مشبه وهي المسماة بالغاذية والسمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك  
ان افعال جميع هذه القوّة انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لتعال في  
النسبة سداً للبدال ما يحل اشارته ان غاية فعل الغاذية قوله وليكون ذلك

ترادف في التناسب مقصود من مضمون في اجزاء المفرد في الاقطار اربعة  
بها الخلق اشارته الى غاية معينة قوله ليتم في من في قوله اربعة اجزاء  
الشخص من اشارته الى غاية نعم المولدة قوله اربعة افعال مختلفة قوّة  
اشارته الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوّة اولها الغذائية ويعجزها  
الحاجة للغذاء والمأسكة للجذب الى ان تهضم الهاضمة المهمة انما  
للتقل اشارته الى تقديرها الغذائية على النامية لقدم فعلها على افعالها والى

خودها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله  
والثانية القوّة السمية الى كمال النشأ قوله لما كان الانماء والتوليد  
معاً محيين الى كثرة المادة المبعده تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء  
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما حيتي الى توليد المثل لكون  
الشخص مع هذا القناء فجعل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية يحذر  
هذه القوّة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاستساخ قوله

النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازداد الطبعي للبدن بالبقاء  
مادة الغذاء اليه ويقترن ان باشاء منها التناسب في الاقطار ومنها  
طلب غاية ما يقصد بها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنوع يختص  
بجميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقه احياناً والذبول يقابل النمو والفرار  
يقابل السمن قوله والثالثة القوّة المولدة للمثل وتبعث بعد

فعل القوتين مستندة لهما **أقول** هذه القوتان ينقسمان في عشرين مصاديق ومصاديق  
والمولدات ثمانية. تنقسم الى نوعين من مصاديق البدن ومصاديق اذهان استواء فتنه تنقسم  
لاعضاء ودون الأعضاء من اختيار او بالقياس الى التي تعتبر اخذ اخذ اخذ اخذ اخذ اخذ  
والغاذية وانه نسبة يخدمان. **أقول** لكن انما مصاديق اذهان القوت  
الغاذية في انهم بالقرى على تحصيل مناداة انما بما يتصل به صفة الجند وال  
الاجزاء الراسبة فيها هي خمسة بنات. **أقول** الغذاء الذي يخرج عن ذواتهم. **أقول** انما  
وزيادة الحاجة انما هو كقولهم طوبى بان لا تسديد الصالحة تسدية اخرى. **أقول** انما  
الغريزية فيهم. **أقول** جليل مساوي من تعلل. **أقول** حقيق الغذية قول. **أقول** حقيق  
المولدة ملاءمة. **أقول** ايضا **أقول** عند القرب من تارة الفم في انفسه. **أقول** انما  
فحقوى المولدة. **أقول** انما يقال انما عند ملاءمة. **أقول** انما بقية لمليح  
وكسره وضمة اي حينا ورسالة. **أقول** انما اذا عجزت الغاذية. **أقول** انما ما يتجدد حديث  
لوريفضل. **أقول** انما المولدة فيه انما عجزت المراجع بسبب لا يتجدد. **أقول** انما  
المادة غير مستعدة لذلك رقت المولدة. **أقول** انما انما ويتبع بغاذية. **أقول** انما  
عجز فيها الاجل **أقول** انما اجل الاجل عند عجزها عن ايراد المبدأ. **أقول** انما  
واخرا من اجاب عن الاعتدال. **أقول** انما طلاء الحرارة الغريزية بعدة عن انها ووجه  
ما ايضا ما انما. **أقول** انما الحركات الاختيارية هي اشد نفسانية **أقول** انما  
ان تشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعال مختلفة بآلة  
والى بآلة الحركات الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك  
ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ويرى احدهما وانما قال هذه الحركات اشد  
نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية  
من غير عكس وانما هذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها  
عن الحركات هو القوي المدركة وهو الخيال والوهم في الحيوان والعقل العجيب  
بتوسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوي المدركة و  
تنبعث الى شوق مخطوب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ الذي  
او النافع اياها. **أقول** انما غير مطابق يسمى شهوة والى شوق مخطوب



وغلبة انما ينبعث عن اخراج مناعة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا  
 ومغارة هذه القوة للقوى المدركة ظاهر كما ان الرئيس في القوى المدركة  
 الحيوانية هو الوهم والرياسة في القوى المدركة هو هذه القوة وتليها الاجماع  
 وهو الغم المسمى بغيره بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والارادة  
 وتبدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشبهه وكما رها  
 لتناول ما يشبهه وتعد وجوده في الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك  
 اللذين يتساوى في نسبتهم الى القادر عليهما او يلبس القوة المشبهة ومبدأ  
 العضل الحركة والعضاء وتبدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان  
 المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير  
 مشتاق ولا عازم وهي مبادئ الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء واسما  
 ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فتولد ولها مبدأ عازم يحجم  
 اشارته الى اجماع المدعى بمرادها ومنفعا عن خيال او وهم او عقبة اشارة  
 الى المبادئ البعيدة تنبعث عنها قوة عضوية دافعة للضار او قوة سهوانية  
 جالبة للضرر والى او النائم الحيواني تنبعث اشارته الى قوة الشوق للتوسط بين القوي  
 المدركة والاجماع فطبيعية ذلك ما انبت في العضل من القوى المدركة الخادمة لذلك  
**بما أقول** اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله فطبيعة تلك اشارة  
 الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامم اشارة الى المبادئ الشنة هذه القوى  
 في الحركة بالحقيقة هي هذه والبقية امم قلنا ذكر كون الشوق منبعا عن القوى المدركة  
 وكون القوى مجبرة للاجماع استغنى عن فكر الترتيب من ذكر اسناد الاجماع الى الشوق  
**قولنا اشارة الى اجسام** الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية  
 دون الطبيعية ولا تكون حركته واحدة ميل بالطبع عما ميل اليه بالطبع ويكون طارفا  
 بمركبة هي ضاعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع والحوال ان  
 المطنون بالطبع منه كما بالطبع والهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون  
 ذلك في اذنة لا يسمع غرض ما يجيل اختلاف الميالات فقد بان ان حركته نفسانية  
 راسية **قولنا** بين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا

طبيعة والنفس العقلية هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة بأمرادة والطبيعة  
 هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو موجبه الالوه  
 وعدمها وقادام الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحد هاء ربما يفعل كذا لا يفعل  
 عرض موجب لذلك لا غلات ولما كان المستدعي طالبة محدد وواضع في كونه هاء  
 عن حدود وواضع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لو احتمل  
 ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستند بطباعه هي كهي للمحتاج  
 عن غات الخترك والفاظ الكتاب ظاهر مقول مئة المعنى المحس الى مثله يفهم الارادة  
 الحسية والمعنى العقل الى مثله يفهم الارادة العقلية وكل معنى يحل على كثير

غير محصورة فهو عقلي سواء كان مقبور الواحد شخص كقولك ولد آدم او غير  
 مقبور كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفس الملكية وتشتمل  
 على حكيمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيًا كلقاء من يشاء هذه القيمة مثلا  
 ارادة حسية فاما متعلقة بخير في محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء  
 الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشئ مقبول فالارادة اما حسية  
 او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصور سواء كان مقبور كقولك  
 شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يصح ان يكونه عقليا  
 تقيد به بالانفص واما قيل بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير من  
 ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس  
 للتعين من الحكماء ان ظاهر ان اشياء حركة الجسم الاول بالارادة ليست انفس الحركة  
 فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغنها **اقول** يريد  
 بيان ان النفس العقلية التي تصدر عنها الحركة المستدعية ذات ارادة عقلية  
 كالنفس الانسانية وانما حصل الجسم الاول بالذات في العقل انما اقام الدبران على حجة  
 وعلى كونه فاحركة مستدعية وحل مقتضاه سائر انواع الحركات عليه لم تعرض لساوا الالوه  
 فقولك بالحركة لا يمكن ان تقتضي الالوه فالحركة قار الذات بحسب طبيعة الارادة او غير ذلك  
 لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا يرد له في ذاته لا يمكن ان يعلم بدوام شئ له فالحركة قار  
 انما يقتضيها لالذاتها بل شئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لالذاتها فالحركة هي ذاتها

فان الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم معنى تعريف الحركة انها كمال مبدأ  
اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافى ما ذكرناه لان معنى كماليتها النسوبية  
الى الاول هو تاديتها كالكائنات فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها انظر هذا القول  
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية اما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب  
لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست بنفس الحركة قوله ولعل الاول

الا الوضعية وليس معين موجد بل فرض ولا معين فرضي نقف عنده بل معين كل  
فذلك لارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اربع معين او وضعية معين او كيف او كم  
كذلك والارادة انما يطلب شيئا ويكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت  
اهتمامات الحركات مستنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني  
فليس الاولى لارادته الا الوضعية المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يستعان بكون  
حاصلا للمطالب حال كونه ظاهرا فاذن الوضعية المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس  
بمعين موجد بل معين مفروض تفرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة وأنفعين لانها في الكلية  
لان كل واحد من كل كلي فله مع كلية معين متنازله عن سائر احوال ذلك الكلي فاذن المعين  
المفروض لا يجب ان يكون حيزا بل هو ما حيز في واما كلي اما الجزئي فاذا حصل

الحركة الجزئية لم يتحقق اليه عند ذلك حركة الجسم الاول التي هي هذه الوجه الذي لا يتحقق ان يقع فاذن مطلوبة  
الارادة للجسم الاول هو وضعية معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا غير كلية كما مر  
في المقدمة وانما الارادة المتوجهة الى مراد كل عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة  
التي هي مبدأ للحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سائر اقول الظاهر من  
مذهب المشائين ان المباشرة القويك الفلكي نفس جسمانية هي صوته للمنطبعة في وادته  
وان الجوهري المجرى عن مادته الذي يستكمل بنفسه هو عقل غير مباشر للحريك والمشي  
قد استدلل بما ذكره على ان المباشرة للحركة ذوات عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوي  
الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل هي انما هي  
ان يباشرة القويك فاذن وجب ان يكون للفلكي نفس مفارقة كالنفس ذات الطاقة  
الانسانية من شأنها ان تعقل وبباشرة القويك ليكون ذوات ارادة عقلية وليصير  
عن الحركة المستندة الى كمالها ان القول بذلك مخالفة للجسم من غير ان يعبر عن الشيء

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل اشار به ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة  
 في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر ولكنه لم يفعل القول فيه  
 الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من المنطق السادس  
 حيث قال واما النفس اسماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها  
 لئلا يضربا من الاستكمال ان كان فيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك المنطق  
 تكلم في كيفية تشبه النفس العقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالجمادة فربما احر الي سر  
 واضمح خفي والرابع في الفصل الخامس من المنطق العاشر فانه قل هنا ان لو كان ما يليه من  
 من النظر مستويا لاهل الرضخين في الحكمة للتعالية ان لها بعد العقول للمفارقة التي لها  
 كالبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها لا كما نفوسنا مع ابداننا  
 ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تفصيلا الراي الكلي لا يبعث منه شيء  
 فخصص من جزئي فانه لا يخصص جزئي من دون جزئي انما لا يخصص لخاصة لا يقترب  
 به ليس هو حدة **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكي التي هي ذات الارادة عقلية  
 هي ايضا ذات ارادة جزئية فالتشابه الفاضل جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة  
 ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخر من منطبعة وذلك شيء لم يلحظ اليه ذاهب قبله فاما  
 الجسم الواحد ميتن ان يكون في اثنين يعني فاما تدر متباينين هوالة لهما معا بل هذا  
 الشيخ هو ان كل فلكي نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صفة جسمانية على مادة الفلكي فينقسم  
 بها وهي تدر في الحركات بذاتها وتدر في الجزئيات بجسم الفلكي وقهر في الفلكي بوسيلة  
 تلك الصلة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صفة كذا في نفوسنا وابداننا  
 بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من المنطق العاشر فلنخرج الى المتن فقول  
 الراي الكلي لا يبعث منه شيء فخصص من جزئي حكمه كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه  
 وقوله لا بسبب فخصص لخاصة يقتدر فيه اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات من الكلية  
 فان الحكم بان هذا الدرهم يفيض ان يبذل مثلا لا يبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي  
 ان يبذل بالامر الشعبي بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحق تقوى له المروية للعداء  
 انما يريد به التحليل انه غدا اخر في من يبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهذا يطلب الغناء  
 بحركته وانما يفيض له على الوجه الجزئية وان كان لو حصل له فخصص اخر بدله لم يكن هو الحق

مقامه فليس في ذلك حيلة بل ان كان ذلك متمثلاً عنده **اقول** هذا الزلل الشك من عمل مذكرة  
وهو ان يقال الحيوان ربما يبدى تناول الغذاء مطلقاً لا تناول غذاء بعينه وذلك كما يتناول  
غذاء من جنس واحد ثم لا يكتفي بذلك بل يحرص على تناول غذاء من جنس يتناول ذلك بليل  
على هذا الفعل الجزئي من الارادة الكلية فزال هذا الشك بان قال المبدأ الاول هذا الفعل يتناول الغذاء  
والحيوان انما يتناول غذاء جزئياً يتذكر كما احسن بل لا يقتل الكليات بمجرده ثم انه يبدى من ذلك  
التفصيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويحرك في التطبيق وحده  
فقداء اخر غير بالمتخصص فامتنع ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء كالي  
الحيوان ورايته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده **قوله** وكذلك في  
قطع المسافة يتناول احد وجزئته اياها بقصد بل كان ذلك الفعل مقطوعاً واما كان  
متحداً بالوجه نحو ما تجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيص الجزئية  
في الفعل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ من بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو ان  
بعدد والحركة عن الارادة الكلية على وجه الارادة الجزئية وبيان كيفية ذلك فذكر ان المسافة  
تقتل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حد وجزئية يتجزئ المسافة بها الى جزئها  
الجزئية فقاطعة تلك المسافة بتفصيل تلك الحدود واحداً بعد واحد ويبحث عن كل تفصيل  
ارادة جزئية بقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فبعدد  
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يحلوا ما ان ينقطع التفصيل فيقطع  
الارادة والحركة فيقف التحرك او لا ينقطع بل تنصل التحيزات متحدة على التوالي حسب  
اتصال المسافة وتصل الارادات للنبذة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات  
لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التحيزات والارادات على سبيل  
الاتصال والتجرد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولعل هذا يتصور  
الارادة الشئ جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلة لها من كل ولا يجب له تخصيص على  
**اقول** لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى  
الحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدره ورسائلاً لافعال الجزئية عن الارادة  
الكلمية وفكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بتجزئتها كما في  
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مراعاة كلياً ولا يجب تخصيصها

جزئياً فلا يمكنه التجايز في ذلالت الى انضيات امر جزئي اليه قوله وعن ايضا فربما  
تصنيفاً قضاء كلياً من مقدّمات كلية فياوجب ان تفعل ثم اتبعنا ما قضا جزئياً  
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فتبعث الفقه للحركة  
او حركات جزئية تصيد هي مرادة لاجل المرحا الاول اقول هذا استشهاد بلفظ  
ممدور وحر كاتتا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فاننا نتصور شيئاً كلياً  
مثلاً فتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم بهذا قضاء كلي حصلنا  
من مقدّمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميل  
بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضا جزئياً هو ان هذا الدرهم الذي في يدك ينبغي ان ابذله  
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث  
الفقه للحركة حل دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراه  
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم اعني فاعترض الفاضل الشارح فقال ادرك  
الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين الدافع والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل  
المنتسبين فادراك الشئ الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل  
فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم  
الدور والحباب ان ادراك الجزئي قبل وجوبه يتوقف على حصوله في الخيال  
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل  
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج  
مبدأ الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدأ الحصول  
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضاً تعلم قطعاً انما متى حاولنا فعل حركة  
فاننا لا نحاول الايجاد للحركة من حيث هي حركة في الموضع  
الفلا في الوقت الفلا في وذلك لا ينافي الكلية ولا يحاول  
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف  
نقصد ما وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المتوثر في الفعل الجزئي  
هو القصد الكلي اذ به انما يقصص ذلك الجزئي بسبب حصول  
الحل والوقت والحوال بان تعين المتحرك والمسافة والزمان وتقتضي

شخصية الحركة كما اعترفت به وبالحاجة فقوله نحاول حركة جسم  
سعين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على  
تأنيق و ايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين  
بما نقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة  
بان الارادات الجزئية ايضا امور حاوثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة  
جزئية والكلام فيها كاللزام في الاول فتسلسل ثم التسلسل  
ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا  
محالا لان السابق ينبغي ان يحصل لللاحق ولعلدوم لا يكون علة للوجود  
والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتدرك  
الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس  
والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون الجسم في حد  
ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع  
ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد ان لا يكون  
لا يتعلق بالوجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد ان  
تكونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد ان يكونه عن وجود الارادة  
لا من رجوع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى  
الحد الذي يريد ان ينفذ تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد  
سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وحسب كل ارادة سببا لوصول  
تتأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرارا شغيقا بل على سبيل تصادم  
وتعبد والسابق لا يكون بانفراد علة لللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامها  
اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق  
فلم يجران يكون الحركة السابقة علة لاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن  
اثبات هذه النفس والجواب ان الشيء لم يستدل بهذا على وجود النفس بل  
استدل باستدراك الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك  
قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سبباً به يتم كون الطبيعة ملة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هذا  
 نفساً ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب  
 التخصيص هو القابل وبيانته ان الفلك يقتضي ارادته ابداً كما تقتضي  
 الا ان جرم الفلك في كل وقت ملائم يقبل الحركة الخاصة ذاتها من الرجوع  
 والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستقرت النفس بصدى بزعمهم  
 من العقل الفعال مع انه نسبتته الى النظم هو سوءاء في حقها غير ان  
 والجواب مأمور وهو ان العدة القارئة بالشرادها يمتدته ان يقتضي ذلك  
 واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث سنة فيارض في بار  
 ولا يلقي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لانه يستقيم  
 على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو السببية العقل  
 والنفس للحركة لا تدرك العقل وان اثبتنا ما ضفة مدحيه في  
 لا يجوز والجواب على مذهب منشأين ان النفس الجسمانية تدرك العقل  
 اصلاً كما غير مجرد بل مشوباً بالواحد المادية على نحو التوهم والتخيل  
 وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها  
 وتحرك الفلك بقوة منطبعة فجب كمنقولنا وبقا في اعتراضاته يحل  
 بما مر من عمل وتنبه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته  
 الارادية فهو عدياً به بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يحرك  
 محرك ارادى الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولي واحسن من ان لا يكون  
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل العيني فان فيه ضرباً خفياً مما يطلب  
 الذلة والسأى والناشئ عما يفعل وهو يتخيل للذة ما وتبدل حاله لما  
 او ازالة وصب ما فان الناظم يتخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه  
 عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشيء الصوري كالنفس  
 في الشيء الذي يصور كغيره في مناه شيئاً حقيقياً جداً وحيياً جداً فربما انزعج  
 للهرب او للطلب فاعلم ان التمثل شيء والشعور بالتمثل انه هو ما  
 يتخيل شيء وانما ظن ذلك الشعور في الذكور غير وليس يجب



ان يتكرر وجود التخييل لاجل فكر احد الآخرين اقول قد ذكرنا ان الحركة النفسانية  
 لا تترادف لذاتها بل ترا لحصول وضع كل وكما ان حصول الوضع اكل ليس ايضا لذاته متراكفا  
 بل انما ياد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غاية هذه  
 الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس واما عليها واثبات  
 النمط السادس مشتق على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فهو بعد بيان  
 هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هنا ايضا بالعرض ذلك لان  
 احتياج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس المعقولة ثم ذكر ان الوجوب  
 عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك لا يرادى لا يتحرك الا لطلب شئ  
 معاني وحقيقته اولى من عدمه وهو عرض له مشطوبه على الاجمال لمزيد من الحركة الصادقة  
 عن النفس والصادرة عن الطبيعة فليبين ايضا بين الامثال النفسانية والافعال  
 العقلية على ما يحق بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالوحي  
 المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقة قويا وقد يكون خفيا  
 وقد يكون تخيليا وقد يكون ارادية خفية الغايات كحركات  
 العايت والساهي والناعي فان منكرى وجوب استدلال هذه الحركة  
 الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات حصولها  
 منها ثم اجاب عن شبهة لعمرو هي ان الغيب والساهي والناعى لو فعلوا  
 انما لهم لغايات تخيلوا الواجب ان يتذكر وهو بان يتخيّل الغاية والشعور به  
 وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجوب التذكر  
 يدل على وجوده بجمعيها وعدمه لا يدل على عدمه احد منها  
 بعينه بل على  
 منها لا بعينه وع  
 فاذن الاستدلال بعدم  
 التذكر  
 غير صحيح وع  
 ظاهره وهذا قد صرح بكون التذكر كبريا من حفظه وادراكه من انفعاله والله اعلم بالصواب

**النمط الرابع** في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحل على  
 الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود للعول بالتشكيك والمحمول على شيئا  
 مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ما هيأها ولا جزء من ما هيأها بل انما يكون  
 عارضا لها فان هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلى  
 تغليبها انه قد يغلب على او هام الناس ان الوجود هو المحسوس وان ما لا يتأله  
 المحسوس مجرد ففرض وجوده محال وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم  
 او بسبب ما هو في كاحوال الجسم فلا حظه من الوجود وانت تتأق لك ان تتأمل  
 نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يحاطب  
 يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك المصروف  
 بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك تشكك في ان وقوعه على زيد وعمر  
 بمعنى واحد من جود فلذلك المعنى الموجود لا يتخلو من ان يكون بحيث تناله  
 المحسوس ولا يكون فان كان بعيدا من ان تناله المحسوس فقد اخرج النفس من المحسوسات  
 ما ليس بمحسوس وهذا محجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين  
 وكيف لا يتأتى ان محسوس با ولا يتجمل الامكان فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد  
 لا محالة نشئ من هذه الاحوال وانما كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك  
 الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث  
 هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة  
 غير محسوس بل معقول صرحت وكذا الحال في كل كلى اقول يريد  
 التشبيه على فساد قول من زعم ان الوجود هو المحسوس وما في حكمه وهم  
 المشبهون ومن يجري مجرى من يدعي لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه  
 ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الوجود هو المحسوس  
 قصديته وان ما لا يتأله المحسوس مجرد ففرض وجوده محال كعكس تقيضها  
 والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجوه شئ يناله  
 المحسوس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اوليست ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظه من الوجود ايضا لما سبق وذلك  
لان المحسوس من ماله مكان او وضع بذاته وهو ما جسم او جسماني وهم يتكبرون وحيث  
ما لا يكون جسما او جسمانياً والشيء فيه على نساد قهر لهم بوجوب الطبائع المعقولة  
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة  
من الآئين والوضع والكبر والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي  
هو جزء من زبد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو كالانسان المحسوس  
على الاشياء من فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشياء  
اناساً ثم انه ان كان محسوساً وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاي  
ما و وضع ما متعين و متميز ان يكون مقولاً على الانسان لا يكون في ذلك  
الآئين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه فحق ان لم يكن  
محسوساً لهذا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث  
هو احد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة  
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقدر  
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك هو الشيء في ذاته  
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها باقي  
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك  
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس  
ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يميزه عن الاشياء وعدمه  
وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني  
يوجد في العقل فقط على ما مرث الاشارة اليها وهم وتلبيه ولعل قائل انهم يقولون  
ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وساجد غير  
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فتشبهه فيقول ان الحال في كل عضو كى  
مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم من انكم قد اشتبهتم  
في الانسان المعقول بغيره من الوضع والكبر والانسان لا يعقل الا وله اعضاء فلهذا  
اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخلل منه ويحسن او الشئ لم يشغل بالاضام الحال

في معقولية الانسان لان الاشغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل بنيه  
 على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذات طبيعة معقولة  
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه قلبيةه انه لو كان كل موجود  
 يتجلى في الوجود في الوهم والحس كان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم وكان  
 العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء  
 من العشق والتجمل والوجل والغضب والثغارة والحين مما يدخل في الحس والوهم  
 وهي من علائق الامور المحسوسة لما ظنك بوجودات ان كانت خارجة الذي  
 عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا  
 ليس محسوس ولا موهم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس  
 بمحسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس هو الوهم  
 والموهم ليس بموهم فضلا عما ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات  
 علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق  
 والتجمل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس  
 الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا وانما كان حال الحواس  
 والمحسوسات وعلائقها هذا فاذا ثبت وجود اشياء خارجة عن هذا كالأشياء  
 بالذات فهي التي بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تدل** **نبي**  
 كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير  
 مشار اليه فكيف ما به يقال كل حق وحي **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في  
 صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو معنى المصدر يدل بالاشتراك  
 على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول  
 او العدة الذي يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار  
 الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصود  
 من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس  
 فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها  
 حق اي حقيقته الجوهرية من العوارض الغريبة للشخصية التي هو بها غير قابل

للإشارة المحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يبطل كل  
 هي حقيقة متحققة وتبوءه كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح  
 بالمقصود مما مضى ولذا ذكره سماه تذييلاً وآلفاً من أجل الشارح ظن انه المحوت  
 للمبدأ الاول بسائر المحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان  
 اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بها هي حقيقة  
 فتعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكومتها على كل  
 حقيقة تنبئية الشئ قد يكون معلوماً باعتبار لهية وحقيقته وقد يكون  
 معلوماً في وجوده واليك ان يعتد ولك في المثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة  
 بالسطح والخط الذي هو منطوقه وهو ما تارة من حيث هو مثلك وله حقيقة <sup>الثنائية</sup>  
 كأنهما علتاه المادية والصورية وما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى  
 ايضاً غيبية هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها وتلك  
 هي العلة العلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية علتها العلة الفاعلية <sup>اقول</sup>  
 يريد ان يشير الى العلة وهي اما علل المصية الشئ او علل الوجود والاولى ينقسم  
 الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو  
 الصورتان والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنته الذات او بمباينتها والاولى  
 هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو لايجاد نفسه او كونه علة  
 للايجاد وان يكون الايجاد كاجله والاولى هو الفاعل والثاني هو الفاعلة والمادة و  
 الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والسم ليس  
 وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما من النوع  
 مقول على الباقيين بانه هو والعلل والعلولات لا يكون كذلك واذا تبين  
 ذلك فقول الشئ قد يكون معلوماً الى قوله كأنهما علتاه المادية  
 والصورية مثلاً الى العلة المصية وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما  
 علتاه لان للثلاث لا مادة ولا صورة فانه حكم والمادة والصورة تكونان  
 للجسام المركبة وايضاً للسطح ليس يحمل الخط على الوجه الذي يكون للذات  
 للصورة والخط ليس بصورة له لان لهاية المادة لا يكون صورة في <sup>الجنس</sup>

وفصل الثالث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له  
 في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله  
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعدة اخرى نحو اشارة الى علل الوجود ما  
 اقتصر على الفاعل والغاية لمحصل مقصوده ههنا فهما ولم يذكر الموضوع  
 او كانت تعلق في قوامه فقد يتعلق لعدة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي علة عليه بقوله  
 والغاية الى ان الغاية لا يقدر وجوده بحلول بالذات بل يقيد فاعلية الفاعل  
 فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك انما وصف للفاعل وعنه غائية بالنسبة الى المحلول  
 فلهذا علم انك يفهم معنى الثالث ويشك ان هل هو موصوف بالوجود  
 في الاعيان ام ليس بعد ما مثل عندك انه من خط وسطه ولم يمثّل لك انه  
 موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده  
 في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل  
 يقتضيهما الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر  
 اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك  
 ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر  
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل  
 وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة  
 الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة  
 او جميعها في الوجود وهي علة الجميع منهما **اقول** لما ذكر العلل  
 وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا الخط مشتملة على البحث من علل الوجود  
 اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود انتهى هي الفاعل والغاية لساير العلل كيفية  
 تعلق احدهما بالآخرى واعلم ان المعنويات تنقسم الى مالا دونه ولا صورة والى ماله  
 مادة وصورة وانقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى مالا يوجد فيه كالمادة  
 يحتاج في وجوده الى علة يسا حده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج  
 الى علة موحدة فقط والشيء لم يتعرض لذلك هذا القسم ولم يكن له علل المهية  
 والقسم الثاني هو المحلول المركب من المادة والصورة والشيء خص بالصفت

به بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموحدة  
 في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول  
 النجار الذي هي علة لصورة السرير دون مادته وآلية اشار بقوله علة لبعض  
 تلك الال في الصورة ومثال الثاني النجار الممارق الذي هو علة لصورة  
 الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة  
 مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجسم بين المادة و  
 الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي  
 علة للجسم بينهما قول له والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها  
 لعلة العلة الغائية معلوله لها في وجودها فان العلة الغائية علتها لوجودها  
 ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لعلتها  
 اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات  
 ينقسم الى مسبب والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول هي  
 مقارنة لوجود المعلول بما هيته وجودها معا وفي القسم الثاني يوجد  
 متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة  
 لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فان وجود الغاية في هذا القسم  
 لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي بمهيتها  
 المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل في علة لفاعلية الفاعل  
 وانما على يصحكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة في مهية الغاية يصحكون علة  
 لعله وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ  
 ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان  
 خاتما بالقسم الثاني واعرف من الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة  
 عللا فائقة والطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات  
 موجودة في اذهانها ولا ان يتوهم وجودها في الخارج لان وجودها متوقف  
 على وجود المعلول فان تلك الغايات غير موجودة وفيه الموجه لا يكون  
 علة للموجود لا خلاص عنه الا بان يتوقف الال لافعال الطبيعية غايات والحجاب

ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيئا كانت ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك  
 الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دل على وجوده في ذلك الشيء لها  
 بالقوة وشعوبها لها به قبل وجودها بالفعل فمما سألته الغائية لفعلها اشارته  
 ان كانت علة اولى هي علة لكل وجود وعلة حقيقة كل موجود في الوجود اقول  
 العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجود تقدم الفاعل على الاطلاق عليها  
 ولا مادة لوجوده تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل  
 ولا غاية لوجوده تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود  
 سلة اولى هي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان  
 تحققوا معلول كان في الوجود فليست كل صورة او مادة هي علة اذا التفت اليه  
 من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب على الموجود  
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب  
 لم يجب ان يبقى اذ مستغنى بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرنا باعتبار ذاته  
 شرط مثل شرط عدم علة صار مستغنى او مثل شرط وجود علة صار واجباً وان لم  
 يقتض بها شرطاً الى حصول علة ولا عدوها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو كما  
 فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب لوجود  
 بذاته واما ممكن الوجود بحسبه اتفقوا في ان يمتنع لوجبه الواجب لذاته والممكن  
 لذاته والفاظه قد قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم  
 هو القاهر بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى  
 اشارته ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس  
 وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صارا احدهما اولى فالحصول  
 شيء او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن  
 لا يوجد الا لعلته فتأثره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجوداً  
 في غيرها ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشئيين متساويين من  
 غير مرجح فاذن الاول حق والثاني اشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته  
 الى فساد القسم الثاني ونحوه فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث



هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وتبقى له فان صار احد هما اولي فالحضي شيء  
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيهه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية  
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكن في ذاته وابعده متعلقة بها فيكون  
غير واجبة ايضا ويجوز غيرهما ولنفرض انهما ابياناً اقوال يريد اثبات واجب لوجود  
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير واجب واجب  
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالقوله في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور  
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشئ لم يذكر القسم الاول لان المطلوب  
ولا الثاني لانه ظاهر انفسا ونسب آخر يذكر في ما بعد بل ذكر لثبوت امره  
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير  
وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن  
ان يقر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقر بتقسيمات والفتوى في رسالتي الاولى  
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات  
لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شئ يحتاج اليه جملة ان الاحاد ممكنة وكل  
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها  
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا كان منها فاذن هو واجبة قال ايضا هذا الفصل  
موقوف على بيان ان السبب لا يجب ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ  
لوجاه ذلك لما متع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم  
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فمحل حصول التسلسل  
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن النتيجة تساهل فيه هنا  
اذ كان في عزمه ان يذكر في اول النظم الخامس واقول على هذا الكلام موازنة دقيقة  
وهي ان استثناء الشئ الى ما قبله بلان ما من محله لانه استثناء الى معدوم فالواجب  
ان يتقن ان هذا البيان موقوف على بيان استثناء بقاء العلول بعد انعدام العلة  
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون  
في احد هما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل  
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومرد هذا الفاضل هو هذا المعنى اما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتأخر لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت الى الجوانب  
 المعنوية فاما مثاله **شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي**  
**علة خارجة عن احادها** اقول **بيد ان** سنسلك المسلكات على تقدير وجودها  
 محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه لا يسطع على الدعوى اعلم ان بيان حكم  
 على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون **شئ واحد**  
 منها معلولا لا احداً **و شئ خارج عنها قوله** وذلك لانها اما ان يقتضي  
 علة اصلاً فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا واما يجب باحد ما اقول هذا  
 تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضحه فساداً والقسم الآخر  
 وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون **كل**  
 الاحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها فقوله واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها  
 فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما **الكل**  
 بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان **كل**  
 الاحاد ما ان ياراد به الجملة والاراد به كل واحد والاوّل بط لانه نفس الشئ لا يكون  
 علة لما قال الثاني بط لانه علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجه كل واحد  
 ليس بمقتضى للجملة وآل علم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة اشخاص  
 احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالاشعة في اعمدة  
 من الاحادها قال الثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع  
 كشكل البيت المحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك  
 بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واسعداد كما نراه الحاصل بعد تردد تدب  
 الاسطقسات والاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ  
 وفي الثالث هو شئ مع شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النور **ناول**  
**حكم الشئ عليها** ان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضي علة  
 هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اى مكان **كل واحد**  
 منها معلول لان علة اولى بذلك اقول هي بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد  
 من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان **كل** بعض فرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ولي منه بالعلية قوله واما ان يقتضى علة  
خارجية عن الاحاد كلها وهو الباقي فعلى ثلثة اقول متناه ظ وفساد الاقسام المذكورة  
دل على صحة هذا القسم اشاراة كل علة جملة هي غير شئ من احادها فهي علة  
اولا الاحاد الجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت  
بأحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد ودون بعض فلم يكن  
علة للجملة على الإطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض في محتاجة الى علة  
خارجية اراد ان يبين ان العلة الخارجية كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت  
اولا علة لواحد واحد من الاحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير  
نتائج اليها لزم من ذلك كون الكل غير محتاجة اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع  
بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الإطلاق قال الفاضل الشافعي  
لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس  
بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعله وكل وليس بعلة لجميع الاحاد  
ليس بعلة للجملة فادرك هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك  
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والا شبه ان مراده بيان ان  
التمكنات لما انفردت جملة الى علة خارجية فتلك العلة يجيب ان يكون علة ايضا للاحاد  
افراط كما قدمناه اشاراة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها  
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا في معلولة اقول قد تبين مما مر ان جملة  
مستقلة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية  
ان لا يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجية عنها فذكر ههنا انها  
ان اشغلت على ملة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكأنت وجهة غير ممكنة  
اشاراة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية  
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجية  
عنها لانها متصل بها بالجملة طرف فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف  
ونهاية فكل سلسلة لا يترى الى وجهها الوجه بذاته اقول كما فرغ من بيان المقدمات  
التي كانت اجرة للطرف ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو ما ان لا يكون مشتتة على علة غير معلولة او يكون مشتتة  
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي ظرف لها لا محالة ولا يمكن  
ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة  
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها  
على ظرف فعل التقديرين لا بد من ظرف والطرف واجب كما مر فان كل سلسلة  
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظهر وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقرر  
واعلم ان الدوران كان ظاهراً نفساً لكن على تقدير وجوده يلزم منه  
المظهر ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت  
البيان المذكور متناهية لانه لم يقرب بالشيء له قسماً اشراق وفي بعض المنسوبة تنبيه على  
اشياء مختلفة باعتبارها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازماً من  
لوازم ما يختلف به فيكون للختلفات لازم واحد وهذا غير منكر وما ان يكون  
ما يختلف به لازماً ما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً وهذا  
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسميتا جواهرها  
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كما في  
الشخص وفنائه الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمفصول  
او غير ذلك والختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر في الانسانية  
وتد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالختلفة بالاعيان  
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف  
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخفى ما ان يكون معاً امتناع انفكاك من احد  
الحاجبين او لا يكون والاو هو اللزوم والثاني هو العرض واللزوم لا يخفى اما  
ان يكون من جانب مابه الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو  
كالحيوان اللازم للمناطق والاعجم في الانسان وعيد من الحيونات واما ان يكون  
من جانب مابه الاختلاف وهو محال متناع كون الحيوان ناطقاً واعجم  
متناهياً فاما ان كان مابه الاختلاف اشياء كشرقي كما فرض في الكتاب

اما ان كان شيئاً واحداً كان لازم ما للجزء للقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز  
التكثر كالركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه مضمراً في شخصه  
ذلك فهدا المراد في الكتاب لانها خارج عن القسمة باعتبار المذكوبيته واما  
العروض فلا هي ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف وحينئذ  
ليس بجنك وهو كالوجود العارض لهذا الجسم هر واذ العرض عند اطلاق هذا  
الموجود واذ ان الموجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان  
وعارض لدايتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوه ابيئذ ليس بمسك  
مهم كالانسانية العروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك  
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلافها من الشخصانية  
وما في الكتاب غنى عن التطبيق اشراك قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً لصفة  
من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن  
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست

هي لوجودها بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود  
قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً  
لصفة من صفاته تكون الاشبهية سبباً لزوجيته الا شئين ومثال كون صفة ما هي  
الفصل سبباً لصفة كون الناطقية سبباً للتعجبية ومثال كون صفة ما هي  
الخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون التعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة  
ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالكون سبباً لكونه  
ميتاً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد  
بسبب للمهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات  
من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يخرج صدور الوجود من شيء منها  
وانما قلل الشارح قد اضطر في هذا الموضع اضطر باطن بسببه ان عقول  
الغلاء والفهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود  
لا يتوقف على الموصفات بالاشتراك اللفظي بل لا بل كثيرة استفادها منهم وحكموا  
ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان حتى الواجب مساو لوجبه

الممكنات تعالى عن ذلك اثر ان هذا ارادى وجوب الممكنات امر عارضاً للمشيئة التي هي  
 قهرها بان ربح الواجب مساو لوجبه. فالممكنات حكم بان وجوب الواجب ايضاً  
 عارضاً للمشيئة. عز وجوه لا تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظن انه ان لم يحصل وجوباً  
 عارضاً للمشيئة لان ما لم يكن ذلك الوجوب مساوياً للموجبات المعلولة واما وقوع  
 الواجب على وجه الواجب ووجوه غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط  
 من الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة  
 انما يقع عليها بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل معنى واحد للجميع  
 كالاتحاد في السواء وقوع الانسان على اشياء بل على الاختلافات اما بالتقدير هو التام  
 وسبح المتصل على انفراد وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد  
 على ما لا ينقسم اصلاً على ما ينقسم بوجه آخر من الذي هو الواحد وما بالشد في  
 الضعف ونوع الابيض على الخيل والعاجر والوجوه جامع لجميع هذه الاختلافات  
 بانه يقع على المعلول بالمتقدير والتأخير وعلى الجوهري والعرضي بالاولوية  
 وبما عليها وعلى الفاعل وغير الفاعل كالسواد والحركة بالشد والضعف بل على التواتر  
 والتميز بالوجوه الثلاثة والشيء الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء  
 بل يتفرع ان يكون مهيئاً ومن مهيئاً لتلك الاشياء لان المهيئ لا يختلف لاجزائها  
 بل انما يكون عارضاً خارجاً كالمزمار او مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على  
 بياض الخيل وبياض العاجر لا على السواء فهو ليس بهيئة ولا جنس مهيئ لها بل هو  
 امر لازم ايها في خارج وذلك هو ان بين طرفي التضاد الواقعة في الالوان  
 استواء من الالوان لانها بالقدرة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة  
 من الالوان واحد بعضي واحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك  
 المعنى لان ما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجوه في وقوعه على وجه الواجب على  
 وجه الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا تقبل على مهيئات  
 الممكنات بل على وجوه تلك المهيئات اعني انه ايضاً يقع عليهما وقوعاً تاماً خارجاً  
 غير مقوم واذ فقه هذا فقد اخل مشكلات هذا الفاضل باسمها وذلك لان الوجوه  
 يقع على ما تحتها معنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي طوائفه

التي هي وجوب الواجب وجوب المحككات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد اشتراك  
 في لازم واحد وانما اورد ههنا تشبيهة مفعلة واشير الى وجوب الفعل لايتها استول  
 لمن تشبيهة التي تزم انه ابطال لما قول الحكماء ان انية الواجب هي مهية فتسوله  
 فثبت ان الوجوب مشترك في نفس من حيث هو وجوب يقتضي اما عرض المهمة  
 او لا عرض فيها او لا يقتضي شيئا منها والاول والثاني يقتضيان تساوي الوجوب والممكن  
 في العرض مطلقا عرض والثالث يقتضي احتياجا معا الى سبب منفصل يجعل وجوب  
 احدهما غير عرض ووجوب الآخر عرض والحداب ما عرض فتمسكوا واعتبروا للنو للشرذ  
 النوا قمر على الانوار لا بالانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابعار لا الخشوع بخلاف سائر  
 الانوار فكذلك الحرارة للشمس مع ان بعضها يقتضي استعداد الحسوة  
 او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف منزوات  
 النور والحرارة بالمهية ولا يضاف لو كان الوجوب متساويا على كل هذه فكان لاختلاف السبب  
 يقتضي العرض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العرض لا يجوز  
 الى وجوب سبب بل يكفي فيه عدم سبب العرض على ان الحق ما ذكرناه او لا ومنها  
 قوله انفقتم للشكاء على ان حقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك  
 وجوبه فكيف والوجود عندهم اولى بالتصور فذلك يقتضي تفاخر حقيقة وجوبه  
 لان دليلهما الذي عليه يقومون وبه يعرفون قولهم انا العقل مهية للثلاث  
 مع الشك في وجوبه وللعلوم تفاخرها ليس بمعلوم لهما ووجوبه تعالى معلوم  
 وحقيقته غير مطروحة فوجوبه مفاخر حقيقته والاخر الفرق فالجواب ان الحقيقة  
 التي لا تدركها العقول هو وجوبه الخاص بالخاص لسائر الموجودات بالحقبة التي  
 هو المبدأ الاول الكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي  
 هو لازم لذلك الوجود لسائر الموجودات وهو اولى بالتصور وامرنا ان لازم  
 لا يقتضي امرا للملزم بل بالحقيقة والا لوجب من امر الوجود امر اخر  
 جميع الوجوهات الخاصة فكيف حقيقة تعالى غير مدركة وكيفية  
 الوجود مدرجة يقتضي مفاخر حقيقته تعالى الموجد المطلق لذلك  
 الوجود والخاص تعالى فتمسكوا قوله لو امكن حقيقة الواجب لا يفر الواجب

مع القبح السلبية التي لا مدخل لها في عليّة وجود الممكنات فان العدم لا يكون  
 علة للوجود ولا جزء منها الممكنان علة الممكنات هو الوجودي للساوي للوجود  
 الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي محو وجوب  
 الخاص المخالف لساير الوجوه باقيا به بالذات ومنها قولنا انهم تتقوا على انما  
 النوعية يعبر على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما في سبب هيولى  
 الافلاك وفي ابطال مذهب ويمرطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب  
 كون الابدان الجسمانية في مادة واذا ثبت فليس الوجود طبيعة لوصية ولا يجوز  
 ان يختلف مقتضياتها اعني العرض للهية والاعراض والجواب ان الوجوب  
 ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء وينبغي عليها  
 بالمعنى والوجود ليس كذلك لانه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
 الهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم  
 الصلة بالوجود الا تأثيرا وشر يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للتقدم بجملة  
 اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير الصلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء  
 لا يكون مشروطا بنفسه وانما هي ان لتقدم هو التأثير لكون للهية  
 لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وشر يكون ككونها في الاعيان اخرى  
 وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها فشرط في كونها  
 للهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذا في يكون فاعلة  
 له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للهية ثبوتاً  
 في الخارج دون وجودها شران الوجود محل فيها وهو فاسد لان كون الهية  
 هي وجودها واللهية لا يجرى عن الوجود الا في العقل لان يكون في العقل  
 منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضاً وجب عقلي كما ان الكون في الخارج  
 وجودها كرجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود  
 وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فان اتصاف للهية به بالوجود باسند  
 عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان للهية ليس لها وجود منفرد والاعراض  
 المنسوبة بالوجود وجوباً اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والتقابل بل للهية اذا كانت



فكونها هو وجودها والحاصل ان المهيبة انما يكونت قابلة للوجود عند وجودها  
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكونت فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل  
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكونت علة لصفة او ذلك يقتضيه  
 كونها مؤثرة من غير انقراضها بالوجود لانها لو اقتربت به لم يكن وجودها علة بل مؤثرة  
 ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكونت مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي  
 موجودة او معدومة والحوادث ان عدم اعتبار الوجود مع المهيبة عند انقراضها  
 صفة لا يقتضي انقراضها عن الوجود حالة الا قضاء فان انقراضها عن الوجود  
 هي في محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود لذات  
 لا ينفك آلة التأثير عنه في بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه في التعارض بين  
 المباحث وان كانت مؤثرة في الاطباب غير متعلقة بمقتضى الكتاب في هذا  
 لكن لما طال كلام هذا الزميل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل لاسيما سألنا  
 في هذا الكتاب وسأثرنته كان التنبيه على مثل اقدامه واجبا لئلا يفسد عفاة  
 للمبتدئين باقتضاها اثنا مرتين واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه في  
 لانه واجب الوجود فلا وجه لواجب الوجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مر آخر فهو  
 معلول لانه ان كان واجب الوجود لا من تعيينه صار الوجود لازم للمهيبة  
 غيره او صفته وذلك محال فهو علة فان كان عارضا فهو ولي بان يكون لعله  
 وان كان ما يتعين به عارضا لكان هو لعله فان كان ذلك وما يتعين به مهتية  
 واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان  
 عروضا بعد تعيين اول سابق فكل ما في ذلك وباقي الاقسام محال فتقول هذا  
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود  
 ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد  
 في الخارج مستغنى ان يكون موجودا لغيره ثم ان تعيينه اما ان يكون هو كونه  
 واجب الوجود لا غير ولا يكون لذلك بل يكون لا من غير كونه واجب الوجود  
 اما القديم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب  
 فليعلم ان الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود ولا واجب وجود

غيره وما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود للثنتين معلولا لغيره  
 لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما للثنتين او عامضا لهما معا  
 او مضافا ومثاله وهذا هو الاقسام الاربع المذكورة كلها محال والى هذا القسم  
 اشار بقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل الامر آخر فهو معلول بشرط تفصيل  
 بالاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما  
 لتعيينه للمعلول لغية محال لان الثنتين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته  
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود لسبب  
 مهيته للواجب وبسبب صفة لها اخرى وقد تقر بطلان ذلك في الفصل  
 المقدم وكذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه  
 بان الوجود لا يخلو من ماهية غير اوصفه فلهذا قوله انا بينا ان الثنوم لا يقتضي  
 الا انه كان المنزوم او جزء منه علة او معلولا مسأويا للانزوم او الجزء منه او كانا  
 معلولا علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الوجود للثنتين لا يمكن ان يكون  
 علة له والا فساد القسم الاول وعلى التقديرين يكون معلولا وهو محال  
 ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عامضا لتعيينه للمعلول  
 بخبره الى ان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للثنتين يقتضي الافتقار  
 الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذا ايضا عفت الافتقار  
 الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عامضا فهو اولى بان يكون علة اقوله اشار  
 الى ان القسم الثالث وهو ان يكون الثنتين للمعلول للغير عامضا للوجود الواجب بقوله  
 وان كان ريعين به عامضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لا يقتضي كون  
 واجبا لوجوب الثنتين معلولا لما جعله متعيना لذلك الثنتين واياه اشار بقوله  
 فهو علة ثم كل بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان الثنتين لا يمكن ان يكون  
 عامضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عامضا له من حيث  
 هو طبيعة خاصة غير عامة ولا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة للغير  
 للثنتين بعين ذلك الثنتين العامض لهما او يكون بسبب تعيين آخر خصصها اولاهما  
 عرض لهما الثنتين الاول بعد تخصصها وهذا انقسام القسم الاول الى قسمين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو صيغة لا عامة ولا خاصة ثم انشأها  
 قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين فذلك التعين المعلول وهو فتح لاسمه  
 يقتضي ان يكون وجوب الواجب المتخصص معلولاً لعلة ذلك التعين واشتراك اليه  
 بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فذلك العلة عليه يخرج من محله بالذات  
 بحيث هو لا وهذا محال واللمظة ذلك اشارة الى ما تعين به الذي لا يمكن ان يتبين  
 وتقرير الكلام هكذا ان كان ما تعين به للوجود الواجب وما تعين به مهية واحدة  
 الخاصة المعروفة لذلك التعين واحداً فذلك العلة اي علة التميز لا يمكن ان يكون  
 عامة لخصوصية انوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين الذي لا يمكن ان يكون  
 للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق  
 وهو محال لان الكلام في ذلك التعين لا الكلام في التعين المعلول المستزك  
 والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضا به بعد تعين اول سابق فكلانا في ذلك  
 وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازماً لتوحيده  
 الواجب مع كونه معلولاً لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب اخر جبر  
 واحداً معلولاً للغير واشتراك اليه بقوله وباقي الاقسام محال وما بين استعماله  
 الاقسام الاربعة باسرها بين استعمال القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة  
 من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود  
 واحداً وهو المطلوب فالفاصل الشارح جعل قوله واجب الوجود للتعين  
 الى قوله فلا واجب وجود غير احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين  
 لازماً للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه للذي يلزمه اخر فهو معلول  
 قسماً ثانياً وهو كون التعين عارضاً وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً  
 لتعينه وجعل ذلك الى قوله واضعته وذلك محال قسماً ثالثاً وهو كون واجب  
 الوجود لازماً للتعين وقوله وان كان عارضاً فهو ولي بان يكون لعلة واجب  
 الاقسام وهو كونه عارضاً للتعين قال وعند هذا ترفناً والاقسام الثلاثة  
 الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضاً  
 لذلك الى قوله فكلما ساقى ذلك فكل القسم الثاني مع مزيد بيان لمطلابه =

ولم يبق هناك قسم يحل عليه قوله وبأقوال أقسام محم ولا اشتباه في ان ما فكرناه  
استدنا نظراً على منزله كلامه والله اعلم بالصواب الفاضل الشارح ذكر ايضا  
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً  
شبوياً حتى يعم عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً  
لما عجزت ادلة ومقطوع اصل الدليل ثم اطلب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبية  
بموجب عنادية وابطال استدلالات امرج على اثباتهما كذلك ونسحق ان الوجوب  
ولا مكان ولا امتناع او صفة اعتبارية عقيدة حكمها في الثبوت والانتفاء واحد  
والاشتغال بذاته ليس بفاعل ولا ضار لان الشئ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم  
في الراجب الوجوب الذي لا يمكن ان يقع انه سلبى واما التعين فلا شك في ان طبيعته  
الماحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب ان تكثر  
ان يتكرر بما مر به من صفات اليها ويصح بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا  
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لما كانت شبيهة لاشتراك في كونها تعيناً  
او اختلعت بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاختصاص من حيث تعلقها بالتعينات  
لا يشترك في شئ ومن حيث يترك في شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين  
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا  
لان الطبيعة يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها  
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح ان يكون عامة عقلية  
لان يكون خاصية شخصية فكما ان بالضميات معنى العموم اليها يصير عامة كذلك  
بالضميات التعينات اليها يصير اختصاصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين  
بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشئ مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان  
شياً عدوياً وامثال هذه الاعداد يصح لان يقصير فصولاً فظلاً عن ان يكون  
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعى طويلاً لا يليق  
ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى  
الممكنات في الوجود وبيانها يتعين فيترك محذوفه فليس بشئ ايضا لان الوجود  
الغیر العارض لم يثبت في الوجود العارض للمهمات بالاعراض لذلك

لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة  
 نوعية يهبط انشاؤها بتعينات زائدة عليه كما ظن في ائمة اهل الاشياء  
 التي لها حد نوعي واحد فاما تختلف اعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها  
 القوة القابلة لتأثير العلي وهي المادة لم تعين الا ان يكون من حق نوعها ان يقع  
 في شخص واحد او اما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين  
 لكل واحد عدة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف  
 بينهما في الموضوع و ما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم  
 ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد لا يمكن تعيينها الا في ما لم يحد شيئا  
 فان تعدد اشخاصها بحسب اعلل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص  
 قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم تعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل  
 في ما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تعين في الاشياء  
 اما اذا كان تعيينها الا في ما لم يحد شيئا كان من حق نوعها ان يحد شخصها واحدا  
 فلم يتبدل بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر في العرض نبه عليها  
 واقا حافضا لشارح ان هذه الفائدة لا تشمل على حجة خاصة على ان الواجب  
 الوجودي يستحيل ان يكون نوعا له اشخاص وبيان انه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم  
 وهي ان التعيين اذا كان عامضا للمعنى المشترك افتقر للشخصين الى عدة منفصلة  
 كانت عامة شاملة للاجناس والانواع تشرافا تعين ههنا ان النوع المتكثر  
 بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود  
 ليس بما دعي اليه ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما  
 اعتراضه بان عدة متكثرة الاشياء المتماثلة لو كانت هي تلك الاشياء  
 لكانت المحال المتكثرة المتماثلة فحاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عند  
 ان النسق الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثرة يحتاج الى ان في ان يتكثر  
 الى شيء يقبل التكثرة وهو المادة واما الذي يقبل التكثرة لذاته بما عفى المادة  
 فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكشفه فقط وعلم  
 ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بأمر عرض انما يتكثر بما هياتها ولا على كل اشياء متماثلة بأمر ذاتي فان للمتماثلات  
 بالجنس انما يتكثر بقصورها بل هو خاص بجماثلات في عية محصورة من شأنها ان يوجد  
 في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك <sup>ينقطع</sup> فقد  
 النقص الذي اورد الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من  
 غير مادة **تدنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد يجب تعيينه  
 وان واجب الوجود لا يق على كثرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما سئنا واف مقوله يجب  
 تعيين ذاته ان التعيين ليس نرائد على ذاته فان التعيين احياءكم نرائد عندكم  
 الذات مقولة على كثرة اشياء لوالدكم ذات واجب الوجود من شقين او شيئا  
 يحتمل واجب عما كان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود حقيقة  
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكو **اقول** يريد  
 التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في  
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تقدم للمركب  
 كالعناصر المركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير  
 وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقة كصورة السرير ولا يكون واجب الجزء  
 اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمحصل  
 الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الحيولى والصورة وقد يكون  
 بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب لا ينقسم  
 يقتضى ان يكون ذات الشئ المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به  
 فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لوالدكم من شقين  
 او اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب  
 من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الواجب الوجود تصفت  
 بخاصية جوب الوجود فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصفت بالوحدة ايضا  
 بذلك واحد كان الواحد من اجزائه معنى المهية المذكورة او كل واحد منها  
 كالشيتين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوله هفت  
 فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية وجوب وجوبه مثلا ولا في الكو

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الصفي والصورة لا يتقدم  
احد جزئيه وهو الصحيح لان الصحيح شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك  
قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء اوكمل واحد منها متقدماً اقول الصحيح انما  
الفسادات يتقدم بالن وان جل الجسم فضلاً عن الذات فجل ذلك الجزء على ما هو  
كما الصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار  
الى اجزائها لكنهما واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
اجزائها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يتغير ان يكون الاوحد  
لما من والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير ممكن قال فظهر من ذلك  
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول ان  
هناك كون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمشكلة السق حيلة القول  
بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشراك كل ما لا يدخل  
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهية  
ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غير **اقتول**  
الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية وآه اتمام مهية  
بالقياس الى انتحاصها على ما اعتبرناه في للنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم  
ذات الشئ فليس بمقوم له في مهية بل عارض من تخرج فكل ما لا يدخل الوجود  
في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهية  
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود  
لا يكون بسبب للمهية فاذا وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل  
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود للشيء الذي لا يوجد الا في العقل  
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو  
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهية هو انيته **تأنيبه** كل متعلق اقول  
بالجسم المحسوس يجب به لاذاته اقول الجسم المحسوس هو الاحسام النوعية  
ومتعلق الوجودية ينقسم الى ما يتعلق وجوداً به فقط فهو معلولاً لها على كماله  
الثانية والى ما يتعلق وجوداً به وبغيره وهو سائر الاطرار الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاوّل يجب  
 بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقرب به  
 لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها  
 ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمه  
 الكمية وبالقسمه للصفية الى هيولى وصورة **اقول** المقصود به ان  
 ان كل جسم ممكن وكبرى القياس تعمله فواجب الوجود <sup>ذات</sup> فيهم في المعنى  
 ولا في الكم **فما سبق قال** وايضاً فكل جسم محسوس فتجد جسماً آخر  
 من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسيمية **اقول** وهذا امر هان آخر  
 على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم آخر من نوعه  
 ان كان ذلك الجسم عنصرياً او من غير ان كان فلذلك نوعه في شخصه  
 هذا اذا اخذت الجسم جنساً ما اذا اخذته نوعاً محصداً على امرت الاشارة  
 اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه نفس نقطة الا من قوله الا  
 باعتبار جسيمية <sup>لنا</sup> **اقول** المعنى الثاني في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل  
 جسم نوعي فتجد جسماً آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسيمية  
 وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما من وهي ان كل ما تجد مشاكلة  
 من نوعه فهو معول **قال** فكل جسم محسوس كل متعلق به معول **اقول** وهو الحاصل  
 من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به <sup>والجواب</sup> **اشارته** <sup>والجواب</sup>  
 لا يشارك شيئاً من الاشياء في مهية <sup>لنا</sup> **اقول** لان كل مهية لما سواه فهي  
 مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية <sup>لنا</sup> **اقول** ولا جزء من مهية <sup>لنا</sup> **اقول**  
 اعني الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها  
 فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج  
 ان الى ان يفصل عنها بمعنى فصل بل هو منفصل بذاته **اقول** لا يريد في التركيب  
 بحسب المهية عن الواجب فليكن او لا لانه لا يشارك شيئاً في مهية لان مهية  
 ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب  
 هي الوجود لو اوجب ثم احتد عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود



فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة والوجود  
فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء شيء بل هو طار على الاشياء التي لها  
مهيته غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو  
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن وجب الوجود لا يشارك  
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان يفصل  
عن الاشياء بعض فصل ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد اشتراك  
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون  
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك من جهة ما ذكره فلا وجه  
لا يراها ولا اشتغال بجوابها وقوله ان الشيء التزم في الهيات الشقا انفصال  
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامرائد اذ قال الوجود لا يشرط له  
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب كجواب  
ان شرط العدم امر رائد في الاعتبار فقط والشيء لا ينفي الاعتيادات عن الواجب  
والشيء لا ينص باعتبار عدم شيء له من كبر وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته  
لا يحتاج الى انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك  
في انفصاله عن متحقق حرم مثله قال فذاته ليس لها حد فليس لها جنس ولا فصل  
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل  
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود بهذا انما كان نفي  
التركيب بحسب مهية عن واجب الوجود فبقى الحد مقتضى لذلك عنه تحرر  
ان كان المقصود هو نفي التعريف المحدى فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيء  
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها واحد وغير مركبة  
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل اليها من تصورها  
الى حاق الملزومات وتعرفها بها بما لا تقصر عن التعريف المحدى وهذا ما ذكرته  
في المنطق والحزم عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حله  
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل الى تصوره العقل  
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تلقية** ربما ظن ان معنى الموجب لاني موضوع يعبر الاول  
 وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجرم وهذا خطأ لان الوجود لاني موضوع  
 الذي هو كالرسم للجنس ليس نفى به الموجب بالفعل وحوادثه لاني موضوع حتى  
 يكون من عرف ان زيداً هو في نفسه جوهر من منه انه موجود بالفعل لاني  
 موضوع اصله فضلاً عن كيفية ذلك الموجب بل معنى ما يحل على الجرم كالرسم  
 ويشترط فيه ان يكون هو النوعية عند القوة كما يشترط في الجنس هو انه مهية و  
 حقيقة مما يكون وجوده لاني موضوع وهذا المحل يكون على نيد وعمل ذاتها  
 لا احلة واما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لاني موضوع  
 فقد يكون له بطلان فكيف امر كنه منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحل على زيد كالجنس  
 ليس يعبر حمله على واجب الوجود اصلاً لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا التحكم بل الموجب  
 الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما امكن للموجب بالفعل مقوله على المقولة  
 المشهور ان كالجنس يعبر يا ضافة معنى سلبى اليه جنساً اشئ فان للموجب لما امكن  
 من مقومات المهية بل من لوازمها العبر بان يكون لاني موضوع جزء من المقوم  
 مقوماً او لا لصار يا ضافة المعنى الايجابى اليه جنساً للاعراض التي هي موجودة  
 في موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه  
 بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته الكتاب ظاهرة اشياء الضد يقال  
 عند الجهل على مساو في القوة مساو وكل ما سوى الاول فعول له والمعلول  
 ليسا وفي سلب الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص  
 بشار الى الموضوع معاقب له غير مجاز مع اذا كان في غاية البعد طباعاً  
 ولا لاي يتعلق ذاته بشئ فضلاً عن الموضوع فلا لاي ضد له بوجه وهو  
 غنى عن الشرح **تلقية** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و  
 لاحد له والاشاره اليه الا بصريح العرفان العقلي **اقول** البند للثلاث تطهير  
 والباقي ظاهر **تلقية** الاول معقول الذات قائمها فهو قويم بر في علمه  
 والعهد والمود وغيرهما مما يحل الذات على زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه  
 فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لوجب الموجب فقال الاول

معقول الذات لانه غير ذاتي ثم نفسه لازمه غير متعلق الوجود بالغير فهو قويم فقد مر  
تفسير القويم بيني عن العلائق اى عن جميع الخفاء المتعلق بالغير وعن العهد اى  
عن انواع عدم الحكم والنقص والذات وما يجري مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة  
اى امر يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضمنت وعهدة على فلان اى ما امره  
فيه مجرى لك فاصدا له عليه وعن المواد اى عن الميول الاولى وما بعد ها من المواد  
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات  
بحال زائدة اى عن الشخصيات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوساً او مخيلاً  
او معهوداً والباقى ظاهر وقد اجماع على ما تبين فى المبدأ الثالث فتبليغ تامل  
كيفية الحق ببياننا فى ثبوت الاول ووجدانته وبرهانه عن الصفات الزائدة  
بغير نفس الوجود والحق بغيره الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك تحليلاً  
عليه لكن هذا الباب اشرف وافق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فنتشبه به الوجود  
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود  
والى مثل هذا الكثير فى الكتاب الا ترى بين حواشينا فى الافاق وفى نفسهم  
حتى يتبين لوجه الحق اقول هذا حكمه بقوله ثم يقول اوله بكف  
بربك انه على كل شىء شهيد انما هذا حكم الصديقين قوله الذين يستشهدون  
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحججهم والاعراض على  
وجوده بالانوار والمنظر احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون  
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محركاتها بامتناع اتصال المحركات لا ال  
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود  
مبدأ اول وما الاطمين فيستدلون بالمنظر اى الوجود وانه واجب او ممكن  
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم  
يستدلون بصفاته على كيفية صدور فعاله عنه واحد بعد واحد فيقدر  
الشيخ بوجه هذا الطريقة على الطريقة الاولى بانه وافق واشرف ونفذ  
لان اولي البلهيين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعادى وعكسه  
الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو انما

كان المطلوب علة ليعرف الابد كما بين في علم البرهان ثم جعل الترتيب  
من كورتين في قوله تعالى سنبينهم اياتنا في الافاق وانقسمهم حتى يتبين لهم انه الحق  
اوله بكت بربك انه على كل شئ شهيد اعني مرتبه الاستشهاد بايات الافاق والانفس  
اعني وجود الحق ومرتبه الاستدلال الحق على كل شئ باخراة الطريقين ولما كانت  
طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصدقين فان الصدوق هو لازم للصدق  
الذي **الخامس في الصنع والابداع**

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا المخطوط  
والابداع ما يقا به وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد  
وهو سيرة قد يسبق الى الالهام العامة التي تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ  
الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يمشي به العامة للمفعول مفعولا والفاعل  
فاعلا وتلك الجهة ان فاعل او جرد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل فاعل  
يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجوب بعد ما يمكن وقد يقولون انه  
ذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا  
كما يشاهد انه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثير منهم لا يفتش  
ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضرعه وجوب العالم  
لان العالم عندنا انما يحتاج الى البارى تعالى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود  
حتى كان بذلك فاعلا فذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد  
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى  
من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقر الى موجود آخر والبارى تعالى ايضا  
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعقد  
في هذا القول الجمهو بظنوننا واحتياج الشئ للمفعول الى فاعله انما هو  
المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع واليجاد وهو حصول وجوب للمفعول  
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل لاية فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه  
حتى ان الفاعل يبقى للمفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منه على ذلك  
شيئا ان احدهما مشاهد بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والفناء

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للمفعول حال وجوبه  
ليكون تحصيل الحاجة الى الفعل لولا ان الفعل لو كان بعد حدث محتاجاً  
الى الفاعل لكان محتاجاً اليه في وجوبه واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك  
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن  
اشارته الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد  
فقد تزلزلت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى ان نظر اهل التميز منهم  
في ذلك واستدلوا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون  
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم  
وان لم يجعلوا محجوباً حال بقاءه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى الاعراض  
غير باقية بوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من ينسبته منهم  
او غير من سائر الاعراض عند من لا ينسبته فهو لاء وان لم يجعلوه محتاجاً  
الى الفاعل في وجوبه لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوبه  
فاذن هو غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدث واما من عداهم فمعه القائلون  
بذلك وقوله لان العاقل عند الاحتياج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل  
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقراً  
الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني  
تلبية يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاحزاء  
البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي اقول  
ما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة  
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشرق بين هذه  
الافاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اخراته البسيطة  
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي  
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت  
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول  
انما كان شئ من الاشياء معدوماً ثم اذ هو موجود بعد العدم بسبب شئ فانما

نقول له مفعول ولا ينشأ الآن كان احدهما مفعولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص  
حتى يحتاج مثلا الى ان يادقيق كل موجود بهذا العدم بسبب ذلك الشيء ويظهر  
من الشيء وصباشرة وبآلة وبقتل اختيارى او غير او بطبع او تولد او غير ذلك  
او بشئ من مقابلات هذه فلسفاً نلقت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذا الامر  
ناشئة على كونه اشئ مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل  
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بالآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن  
اورد شيئا يقتض كون الفعل فعلا او يتفهم تكريرا في المفهوم ما يقتض مثالا  
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان  
كانه فعل ما فصل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه  
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان اقول معناه انا فخر  
ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولا على الاخر مساويا حتى  
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث  
مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس شراستغل  
بيان كيفيته التفات بين العيينين وذكر ان للمفعول انما يكون اخص من المحدث  
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمضى للمفعول واسألت الى  
الزيادات فذكر اول التفرقة فان المحدث قد يكون حذوثة يتحرك من الفاعل و  
قد لا يكون شرا للباشرة والآلة والمحدث بالباشرة تعادل المحدث بالآلة من وجه وهو  
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون محدث  
الحركة عن الجسم متلاحدوث بالتولد لان الجسم محدث او لا اعتمادا آخر يقولون  
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالباشرة فذكر  
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والمحدث بهما ظاهر والمقصود بيان  
ان للمفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد كان اخص من  
المحدث لطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطبقون الفعل على كل احداث  
يكون بازادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه  
على معنى يعم الاحداث والا بداع فاستعمل ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مسأول والفعل والذي يقايله بمعنى المحدث غير انه مسأول  
 للفاعل واشار مع ذلك الى ان التحكم ليس في هذا التحكم ليس بمصيب ان كان  
 هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مدخله في مفهوم دفع استدل  
 عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انما هو مقادير  
 ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتأقضى او كان انضمام عين ذلك البعض  
 اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح وهذا بحث  
 لغوي صريح والمتكلمون يلتزمون كون احدها تكرر او اثباتا في تأقضى  
 ويصرحون به فلا مضي لا التزام ذلك عليهم قال والا نصادف ان الحق مع مذهب اهل  
 اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد والنجس في مثل هذه الحسب  
 الى الادباء وان كان الامر كذلك صح ما قلناه آقول ليس هذا البحث خارجا بلغة  
 دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والاختراع مع اختلاف  
 دلالتها في اللغة العربية بل اوردنا جميعا لتبسيطها على ان المقصود هو المعنى المشترك  
 بينهما ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا لا بحداده ولصنع كانه  
 اشغل لا اعتبار بشئ آخر فوضع الفعل بازاء ذاك المعنى دونهما وانما عدل الى التكرار  
 عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان المعنى فاعل يطابق  
 قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الذي عاين الامر ففعل  
 الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انه صرح بالواحد على غير تخصيص  
 العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم  
 من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعل للاحراق ولا الماء فاعل  
 للتبريد ليس بشئ وقد دليل عليه ما جاء في كلامهم في متوالي البرد وتلقوا  
 آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعين  
 قال الله كونا فاعلا فاعلا بالالباب ما يفعل الخمر ومثال ذلك فانها  
 اكثر من ان يخصى وبالحجة اذا جاز من حيث اللغة ان ينفصل البرد والخمر  
 عما المانع من ان يقال فعل بخبر ارادة فان ادعى احدا انه مجاز فعليه الدليل مع  
 ان دعوى المجاز يقتضى بسليمة صحة الاستعمال وذلك يدل على خلوه النكاح

من التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على انه ذهبنا  
اليه قال فان كان مفهوم الفعل كذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس  
يفيدنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدمه وكون ذلك الوجود  
بعد العدم كما انه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق  
بفعل الوجود المفعل وما كان هذا الوجود هو وجوده فانه بعد العدم فليس بفعل  
فاعل ولا جاعل سبباً في هذا الوجود بل هو الوجود لا يمكن ان يكون لا جاعل للوجود  
بقية ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واد وجوده ما ليس بواجب الوجود  
واما وجوده ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما فكر انه اصطلاح بين  
على انه معنى الفاعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا  
المعنى هو نفس المغمود منه كما اصطلاح عليه او بعض المفهوم منه كعدم ذهب  
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضرني مقصودنا شرع في تحليل ذلك المعنى ذكر  
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدمه وكون الوجود بعد العدم ثم بين  
ان العدم ليس متعلقاً بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس  
متعلقاً به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيراً من الممكنات يلحقها  
او صلات بحسب مهيتها لذاتها لا شئ آخر فيبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود  
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذاً هو ما وجود  
شئ لا بد بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاوّل اعلم من الثاني و  
سنبين في الفصل الثاني هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اوّلاً وبالذات ايها هو قائل  
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما نقسم الشئ لاحتاج الى الفاعل ولتعيين  
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحمّل لهما الا ان حمله على الاول والى  
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هي الامكان وعند المتكلمين هي الحدوث  
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الاحتياج  
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث  
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذا المراتب اقول هذه قائمه فاذا هالكنه  
عنه متعلقة بمقتضى الكتاب **تكملة** **واشارته** فان



لنفسه لا يلاى الامر ينطبق فتقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود  
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره  
دائماً والثاني واجب الوجود لغيره وقتاً ما فان هذين يحيل عليهما واجب الوجود  
لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء  
من خارجهما مسبوق بالعدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص  
من مفهوم الاول والمفهومان جميعاً يحيل التعلق بالغير واذا كان معينان  
احدهما اعم من الآخر ويحيل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته والآخر  
والاخص بعده فاني لا ان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس  
لوجوده هنا ان لا يكون مسبوق بالعدم يحجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه  
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجود الاخر ولان هذه الصفة  
دائمة المحل على المعلومات ليس في حال الحدوث فقط فهذه التعلق كاي دائماً وكذلك  
لو كان كونه مسبوق بالعدم فليس هذا الوجود دائماً يتعلق حال ما يكون بعد عدمه  
حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات القائل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير  
المذكور في الفصل المتقدم اهو كونه ممكن لذاته واجباً لغيره ومتعلق بالغير اعم  
لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر  
الا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الاول  
بغيره دائماً الى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما فان الواجب بالغير  
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم قالوا  
بالغير اعم من السابق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحيل عليهما معاً التعلق بالغير  
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراً ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر  
يحيل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات وللأخص  
بعده وبسببه تبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم  
ويكون ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذا لو كان لحوقه للأخص  
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك ان القياس المذكور ان  
التعلق بالغير الواجب بغيره او لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس للسبوق بالعدم بسبب  
 كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا للغير بل  
 واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فثبت بان اذا ان هذا  
 التعلق هو بسبب الوجه الآخر أي بسبب كونه واجب بالغير وثابت  
 هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للسبوق بالغير دائما في حال حدوثه فقط  
 بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف  
 ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم للمفعول مسبوقا  
 بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول  
 المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه  
 فثبت حتى يكمن بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فذا تقر ما في الكتاب واعتذر  
 الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يترك  
 فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل السالف في ان مقتضى الفاعل  
 هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يحكم في ان علة  
 الحاجة هي الحدوث ام لا والداعية هل يقتضي شي ثام لا وهذا هو محل الخلاف  
 ومعنى قوله ارجب بالغير ينقسم الى الداعية والى غير الداعية ليس لان الداعية  
 بعد ان يكون مقتضى المثير والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصداق علم المطلوب  
 اتعمل ما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مقتضى الفاعل اذ لا خلاف  
 فيه فليس يصحح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء متعلق بفاعله فثبت  
 الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان للتعلق حادثا او غير حادث  
 وقد ذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم  
 في صدر النقط واعتدوا به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك  
 فيحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب  
 تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليعبر  
 من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود وفي وقت حدوثه فقط  
 فان مطلوبهم ان ذلك فاعله في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالضر ظهوران الواجب بالغير سواء كان حاشيا او غير دائه  
متعلق بالغير في وجوبه ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علته  
الحاجة هو كونه كان ام هو الحادث فليس بمفيد في هذا الموضوع لان علة الحاجة لو كانت  
هو الحد وهو كان المحرك مخارجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار  
كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير  
متعلق بالفاعل لم يكن رافعه له فلذلك لم تعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه  
حيث يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا اقول فليس شيئا ايضا لانه يبين ان اسباب بالغير  
الايمان في الدائم انما هو اسفل بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان  
الغير كان مقتضا لان هذا القدر كان بحسب غرضنا ههنا ثقبان التحقيق  
ان الخلاف ههنا بين الحسنة والمشكل لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم  
في ذاته يركب من اقسامه اذ لا بد له من اذلية للذات لغيره فقول بالعللة واسفل لا يبرهن  
بل يبين بل هو اوله واسباب ان لم يثبت في وجود العالم قاصر او اما الفلاسفة  
فقد تفقدوا على ان يكون حيا بل يكون فاعلا مختارا ناذن قد حصل الاتفاق  
على ان كون الشيء رايا يثبت فقد رة الى القاصر المختار ولا يثبت في افتقاره على العلة  
الموجبة وانما كان في ذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا  
صالح عن غير تراص منهم وير وذلك لان المتكلمين يلزمهم صدور وكيفية بالاستدلال  
على وجوب كون الله محدثا من غير تعرض لفاعله فطلا عن ان يكون فاعله مختارا  
او غير مختار تعرضا له احد اثبات حدوثه انه مختار الى محدث وان محدثه يجب ان يكون  
مختارا لانه لو كان سببا لكان الله العالم قد بيا وهو باطل بما ذكره ولا ولا يفسر  
انهم متى بواحد وث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث  
واما القول بنفي الابعة والمعلوم فليس يمتنع عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من  
الاستدلال فثبت ان يثبت صريحا ويضاف اصحاب هذا القاضل الغنى كما نعلمه يثبتون  
المبدأ الاول ثم ما شانه سهاها صفات للمبدأ الاول فهم بين ان يحطوا الواجب لذاته لعلته  
ربين ان يحطوا معه لان لذات واجبة هي علتها وهذا شئ ان احقر زواعن النص تجريبه  
لفظا فانه يجمع لهم في ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلوم

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون  
 محلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر كالعن فاعل ازلي تام  
 في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما  
 كان العاقل عندهم محلا ازليا استندوا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في  
 علومهم الطبيعية وتبين ان ما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك في  
 علومهم الرياضية لا يذهبوا بقدرته بل ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته  
 واختياره لا يمان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفضلية المختارين من  
 الحيوانات وكثافة الجواهر من ذوى الطبائع الجسمية على ما يستلزم  
 من ادوات ما احدثه لا يمكن ان يكون فيه ليس لقبلية الواحدة بل هي على الاثنين  
 بل قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد متما في حصول الوجود بل قبلية قبل  
 لا يثبت مع المقدد مثل هذا فعمية ايضا تجد بعدية بعد قبلية باحالة وليس تلك  
 فانية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل  
 بعد شيى آخر لا يزال فيه تجدد وتصل على الاتصال وقد علمت ان مثل  
 الانقضاء الذي توارث الحركات في المقادير حريتا من غير منقسمات اقوال  
 بان كل حدث فهو سبوق بوجود غير قار الذات متمهل اتصال المقادير  
 اسى ان لا نلاحظ من تسمية في هذا الموضع بعد زبانية ان الحادث بعد الزمان  
 يعان عيبه فذه مضافة الى قبلية قدر الت فله قبل لا يبعد مع البعد  
 لا قبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يعاها القبل والبعد منهما متما  
 بل قبل نزول قبلية عند تجدد البعدية وليسب هذه القبلية هي نفس العدم  
 لان العدم كما كان قبل قدره ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون  
 قبل ومع وبعد فاذن هناك شى آخر يتجدد ويصير فهو غير الذات وهو  
 ما لا ينفقه اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطر مسافة يكون حدوث هذا  
 الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكونا  
 بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة ومتجدة  
 مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذا القبليات والبعديات متمهلا اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في المصطلح الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء  
لا يتجزأ فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الدات متصل اتصال  
المقادير وهو المطلوب في الكتاب وادعم ان الزمان ظاهر الانية خفي الهوية والشيخ  
قدمه على اثبته في هذا الفصل وسيتشيد في الفصل الذي يليه الى مهيمته ولذلك  
وسم احد الفعيلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذا المباحث يتعلق بالطبيعات  
وانما اورد هاهنا الاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم  
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والعبدية الخاصيتين  
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والعبدية اللتان لا يوجدان معا وذلك  
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لذاته بل لوقوعه في  
زمان هو قبل زمان ذلك الاخر والقبلية والعبدية للشيئين بسبب الزمان  
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصورة المتحددة صالحة للحق هذين  
للعينين بهما للشيء آخر فاذا ثبتت هذين العلين يدل على وجود الزمان ولا  
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن  
سائر الاقسام القبلية والعبدية باثبات اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقة  
لان المعلوم يجري مجرى ههما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا  
الابنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والعبدية للاحتقان بالزمان اضافات  
بالزمان لا يوجدان معا الا في القول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما  
القبلية والعبدية لا يوجدان الا في القول معا فكيف توجد الاضافة  
اللاحقة بهما لكن ثبتهما في العقل شيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان  
ذات الشيء ولذلك استدلل الشيخ بمرضى القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه  
وانما قرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبلية لو كانت  
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى  
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته  
وليثق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجود  
للمختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في الحق قبلها  
يجب هاذا الذي به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذي هو  
يبدو أيضاً اعتراضه بالثبوت أيضاً عقبتان يجب ان يوجد ما قد قيل انها لا يوجد  
معاقت وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معهما في العقل  
ولا يجب ان يوجد في الخارج مدّ أو يندفع أيضاً اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلي  
الوجودية للزم انضاف المعدوم بالوجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما يكون  
معقولاً بسبب ذلك الشئ ويعبر بحق الاعتبار العقلية به من حيث هو  
معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو  
هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده تعيينه فيلزم من قولكم هذا  
ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لادائه فلذلك استغنيت  
القبليه والبعديه العارضتان لغيرة عنه ليس بمفيد لوجهين الاول  
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهيبة استحالة تخصيص بعضها ببعضاً بالتقدم  
دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر مهيبة فيكون الزمان  
غير متصل بل مركباً من آيات التثالي في تجويز وجود قبليه وبعديه لا يوجد ان معاً  
في جزئين من الزمان من غير ان تغاثرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجوه الحادث  
من غير ان تغاثرهما قال وايضاً ان قيل في الفرق ان القول بالقبليه والبعديه  
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقاً لغيره آخر ولا يمكن مع  
نجات هو اول الحادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحادث جيب بان  
قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع امس  
وان سلمنا ان معاً انه لم يوجد معاً كان هذا المعية اضافة عارضة لهما متأخرة  
للاقتران كان المقبول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس  
ويعود التسلسل وان لم يكن معاً انه لو يوجد معه بل كان معاً ان اليوم  
لم يوجد حصراً ان امس فلفظ كان مشعر بضمي من ان وفيه يقتضي  
ايضاً ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بجمعية الزمان للحكمة ايضاً  
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانفضاء والتجرد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
 فلم يمس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر لميل التجزية كما اذا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتاخر ليسا بعارضين لغير هذا بل للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم اتصال تقدم  
 وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا شئ آخر وهذا معنى لحق التقدّم والتأخر  
 الذي اتين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار فيقارن بها عدم الاستقرار والحركة  
 وغيرهما فاما يصيب متقدما ومتأخرا يتصور عندهما وهذا هو الفرق بين  
 ما يلحق التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيرهما فانا اذا قلنا اليوم وامس  
 لم نحكم الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى اقتزان معنى التقدم باحدهما  
 حتى يصيب متقدما واما المحية فمحية ما هو في الزمان للزمن لا محية الزمان اعني محية  
 بشيئين يقان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة شئ غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشئ والاخرى يقتضي نسبتين بشيئين فيقتضي ان كان في مذهب  
 اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولد ذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير للمهم ويزن  
 بالمحية ويحتاج في الثانية اليه المتساوية ولان التجرد لا يمكن الامع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا الذي هو قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة  
 ومتحرك اعني تغير متغير كسما يمكن فيه ان يتصل ولا يتقطع وهي الوضعية الدورية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون بعد ويملا قد يكون قارب فهو كم  
 مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقول يريد بيان مهية الزمان وتقريره  
 ان التجرد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجد  
 الا مع تغير الحال فتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يعبر منه التغير وهو المتغير  
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق  
 بالوجود يتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواضح لا  
 يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق بالوجود بحركة ومتحرك والبيان للذكو

في الفصل السابق قد دخل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول الحركات تنهاى الامتدادات وما ساقى في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا يتقطع وهى الوضعية الدورية له وهذا الانصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكرم ومن النوع المتصل فالزمان كغيره يقيد بالتغير اعنى الحركة وهذه ماهية وعند تنبيهها صرح بتبيينه فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصها وكذا لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصغريا يوجب للتقدم والتأخر مجتمعتين في الوجود والحركة يتخوى تجزئية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بالزمان المتقدم اجزاء للمسافة وتأخرها الا ان للتقدم والتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة ولنت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجب مع المتأخر منها كما يوجب المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيف لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد والحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضنا ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارا



كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصل  
وليس هو قدرته القادر عليه والا لكان اذ قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه  
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير  
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فحين اذن ان هذا الامكان غير كونه القادر  
عليه قادر عليه وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده في موضوع بل هو  
اضائي فيقتصر الى موضوع ما فالحادث بتقدمه قوة وجوده موضوع اقول يريد بيان  
كون كل حادث مسبوقاً بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده  
اما متمم الوجود او ممكن الوجود والا لكان محال فالثاني حق فاذن له امكان  
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب  
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير  
المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكن في نفسه والشيء لا يكون سبباً لنفسه وايضاً  
ككونه ممكن امله في نفسه وكونه مقدوراً عليه امره بالقياس الى القادر عليه  
فاذن كونه ممكن هو امر من مزايا كونه مقدوراً عليه وهذا الامكان ليس شيئاً معقولاً  
بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن  
ان يوجد او بالقياس الى صديق ورته شيئاً آخر كما يتق الجسم يمكن ان يصير  
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضائي والامور الاضافية  
اعراض والا عراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان  
موضوعه وذلك الامكان قوة للوجود بالنسبة الى وجوده فذلك الحادث فيه  
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض  
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضاً ومادة بالقياس اليه ان كان  
صوتاً فهذا تقرير ما في الكتاب وقا علما ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود  
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض في الامكان  
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده شيء آخر له وبالقياس  
الى صديق ورته موجوداً آخر كما يتق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يصير حيد له  
للبياض او يتق الماء يمكن ان يصير هواءاً والمادة يمكن ان يصير موضوعاً

بالافعل و ظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى وجودها وهو محال ولما اكملنا  
 بالقياس الى وجودها بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يغفل اما ان يكون  
 ذلك الشيء مما يوجد في موضوعه او في مادة او مادة حكما ينفك البياض يمكن  
 ان يوجد اولا يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان بل  
 الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ووجود  
 ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا محالة  
 له شيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا لانه لو كان  
 محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة حكما واما كانه لا يمكن ان يتصلق بشيء  
 دون موضوعه فلا علاقة له لشيء فيذم ان يكون جوهر قائما بنفسه لكن الجوهر  
 من حيث ماهيته لا يكون مضادا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون  
 الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض  
 غير عارض لشيء ههنا مبتدئين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو  
 ان كان موجودا كان دائر الوجود وان لم يكن موجودا كان مستبعد الوجود  
 وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صور او مركبات  
 او تقوم بما يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذا الاشياء يكون  
 قبل وجودها وتبعد عنها بالقوة فيكون هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي  
 تختلف بالبعد القرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما  
 يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات للمبكرة في نفسها  
 فهي امور لازمة لمحياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها  
 وكذلك الموجودات والا متناع الا ان المصروف بالقول لا يمكن ان يكون  
 نوع واحد وبالا متناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموجود بالامكانات  
 مهيئات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات  
 احوال المصروفات في انفسها لهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع لئلا  
 الاشكال التي تنفرد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح لشيء قبل  
 وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم عارضه ذلك

بأنه موجود بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارض  
 بالمستغنائات المقتضى عن الممكنات مع كونها ذقياً صفاً خبط يقتضيه عدم التميز  
 الا اعتبارات العقلية والا مودل الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجوداً لكان  
 واجباً وممكناً والا لاول محال لكونه وضعاً غير بالثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون  
 للامكان امكان قلعه ابعده ان الامكان في نفسه اعتبار عقل متعلق بشئ  
 خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكن بل هو  
 امكن وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج  
 وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج وله امكان  
 آخر يقتضيه العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما في التقدم لا يت  
 وجوده في العقل دون الخارج جعل لان المحل هو وجوده في الوجود  
 على انها صفة لموجود خارجي مع المطابقة والا اعتبارات العقلية لا يوجد  
 في العقل على انها صفة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودة في الخارج  
 واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون  
 موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون  
 حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلاً للشئ ولا يجوز ان يكون  
 حالاً في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصله في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل  
 وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو  
 صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار  
 الاول يكون كهر في الموضوع وبالا اعتبار الثاني يكون كالضافة المضاف اليه ولما كان  
 وجود مثل هذا الشئ الا في غير المحرستع ان نقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما  
 قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايقين فهو لما يتحقق  
 بعد ثبوت المصية والموجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه  
 من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايقين ولكن يكفي ثبوتها  
 في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه  
 الثابتين في الجمل حاصل باسرها وجوده في الخارج فيستدعي كالحالة في موضوعه

في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الامكان متعلقات  
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالصولي فانها ممكنة  
معها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين المتكلمين  
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذا لا شياء صفة لمها تها المحررة  
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والا مكان  
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا كمالها  
كإضافة المضات اليه وأما قوله لوقيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوه اولي لا يستلزم  
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مسوغتان اما الصغرى فلان الاولوي  
الوحصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدث الحادث  
وويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث لم يوجد الحدوث كان موقوفا  
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجوب الحادث معها لا بعد ما  
والثاني يقتضي وجوب الحادث قبلها كما اقتضى مبدؤها وأما الكبرى فلما امر  
فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية  
واما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه  
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق  
لبشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي كمالها الموجود في الجسم الابداعي  
على ما يشتمل العلم الالهي على بياانه **تفسيره** الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوب  
كثيره مثل الجدلية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى ان من الجملة الى ما يكون  
باستحقاق الوجود وان لم يستغن ان يكون في الواقع **تفسيره** لا بد لغيات الحدوث  
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر  
الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخر عن لا وجوده تنقسم  
الى زمان الى ذاتي لا تنقسم للتأخر اليهما تقدم الشئ تحقيق معنى التأخر الذاتي  
على انبئات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقين خمسة محان  
اعلى ما حقق في الفلسفة الاولى واحد ها بالزمان والثاني بالمرتبة او السوخر  
الذي يكون التأخر للمكان صنفان منه والثالث بالشئ والرابع بالعلم

فالمشتركة بالمعلولية والاختلافان يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات  
 والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الا بالآخر  
 محتاجا الى ذلك الشيء فلما احتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه لئلا لا يكون  
 ان يحسب المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانقراجه يفيد وجود المحتاج او لا  
 يكون والمحتاج بالا اعتبارا الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح باقيا  
 الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكتيب بالقياس الى الواحد  
 وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم  
 بالعلية في الزمان وينتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع  
 المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انكاس المتأخر بالطبع لمتقدم في الوجود من غير  
 انكاس في المتقدم يمكن ان يوجد مع المتأخر ومع المتأخر فلا يكون في حيز الامع المتقدم ومنه  
 يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ونحو التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيء استعما في  
 قاطع معنى باسم المشترك لذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان ينفك المتقدم  
 بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك  
 تأخر بالذات والذات عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر  
 بالمعلولية الذي هو احد تسميه لشم اطلاق اسم التأخر بالذات صريحا  
 على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عماله بحسب ذاته  
 وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر عن الذات بالمعنى المشترك هو تأخر  
 حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة  
 والواقع او بالشرط يمكن ان يفرض بالفرض متقدما وهو لان المتقدم  
 لتأخره على فرض ذاته وما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما  
 وهو لان المتقدم لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ باسمه  
 الذي يكون باستحقاق الوجود قاطع لان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون  
 في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يمكن ان يكون في الزمان مع المتقدم  
 بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك لم يحكم الشيخ على المعنى المشترك  
 بالا مع ان العام القاطع للوجود واللا محذور هو محذور وان لم يتقرر ان يكون

في الزمان معاً قال وخلق انا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس من حيث انشأ  
هذا الوجود الا الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس متوسط  
هذا بعده وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعتدائه وليس يصل الى  
الامارة على الآخر في وجوده بل ان الآخر بالذات تهتم به في بعض اقسامه ومعناه ان  
هذا التأخر يكون افا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر  
يعني المتقدم كالعلة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن المتأخر في استحقاق التأخر  
الوجود الا المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان علة واما  
التقدم فليس متوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعتدائه  
تأخر وليس يصل الى التأخر من تلك العلة الا ما را على المتقدم وذهب لفاضل  
الشارح الى ان المراد من العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس  
بمتوسط بين ذات المعلول ووجوده ها ولست ارى هذا التفسير مطابقاً لفاظ الكتاب  
قال وهذا مثل ما يقول حركات يدي فتحرك للمفتاح او شحرك  
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او شحركت يدي وان كان  
معاني الزمان فعدو بعدية بالذات هذا ايراد في الالفاظ المتقدم الذي ومعناه واضح  
اعتراض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من  
تقدم العلة على المعلول كونها متخلفة فيه كان معنى قولنا العلة  
متقدمة على المعلول هو ان المتأخر في الشيء متأخر فيه وهذا متعذر  
خلا عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من افادة تصويبه وجعل  
قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا ما را على العلوية الذي ونسبه الى المجاز  
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً اخر غير ونسبه الى الركعة  
او قول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود  
معلوم بيد بهمة العقل وليس لفض من هذه البيانات والا مثله تعريفه ولا  
اثباته بل لفض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجموع  
يظهر ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال شحرك  
انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون الشيء باعتبار ذاته مستحياً عن غيره

تحمل حاله من غيره قهلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفردا ولا يكون  
 له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود بل ان يكون  
 له وجود هذا هو المحذور الذي اقول انه محذور عن بيان محذور الذات شرعا والمقتضى  
 هو انجات الحد وهو الداعي للممكنات وتلقاها ان حال الشيء الذي يكون له بحسب  
 انه مع قطع النظر عن غيره انما يحكون تحمل حاله بحسب غيره قهلية بالذات  
 لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي  
 يكون للذات بحسب الغير وما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي  
 بحسب الذات والوجود عن الغير الممكن بالذات لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب  
 الخارج وما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون  
 له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكل هذا  
 مخاثر له وهذه الحالة اعني الوجود عن الاعتبار لا يكون الا في الفصل  
 فالحال ان لا يكون مستقرا عن غيرها العدم واما ان لا يحكون له وجود ولا عدم  
 واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبق اما بعلمه  
 او بلا وجوده وهذا هو المحذور الذي قلنا انما هو المحذور الممكن لا يستحق  
 الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فانه المستحق للاوجود هو المتغير  
 فاذن وجوده مسبق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالاوجود فغير قال  
 ففي تحمل الشيء انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد  
 معالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهي نفس هذه  
 الحالة لا يستحق العدم والا وجودا لان كان مستقرا لا ممكنا وان اراد  
 به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفردان فاما وجوب عن الهيئة المجردة  
 عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي ذات محسنة باعتبار العقل لا بخلاف  
 من ان يعتبر ما مع وجودها غيرا ومع عدمه او لا يعتبر مع احد عما لكنها  
 اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاختلاف فمفارقة لانه لم يكن مع  
 وجود الغير لم يكن خلافا فذات انفردا هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا  
 معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفردا يقتضي تجريدها عن الوجود

العدم مقابلة فظة لا يكون له وجود في قول النفي ولا يمكن له وجود لو افترق  
ليست بمعنى العدل حتى يكون متصلاً أنه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي  
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم فتقدير الكلام كل موجود من غير المبرر  
منه معنى الوجود لو افترقت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهيته عن اعتبارها  
لوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود العلول متعلق بالعلة  
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضاً  
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل في تقدير كون العلة علة  
بالفعل مثل الآلة حاجبة الجار الى القدوم او المادة حاجبة الجار الى الخشب والمعاون  
حاجبة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجبة الادى الى الصيغ او الى الداعي حاجبة  
الاصول الى الجوى او زوال مانع حاجبة الفضل الى زوال الدرجى قولين يبان بنبه على  
ان للعلول لا يختلف عن علته التامة فتذكر ان وجود العلول متعلق بسلته  
المستقيمة لجميع ما يحتاج اليه في علية بالفعل كما معنى فواشار الى بعض  
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول ما  
المقتضية للحركة كالمع الشهور والارادة للقتضية لها مع الشعور فان علة  
ما كين الحركة لا يحصل موجوداً الا بها وكذلك الحالة التي للنفس انما هي  
التي يصيب بها علة الحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون العلل  
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج  
عن ذات العلة مثاله مدخل في تقدير علية بالفعل فقد ذكر من ستة اصناف  
يمكن ان يشتمل عليها فتمه وهو ان يبق تلك الامور يكون اما وجودية او معدومة  
والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف  
اليها والاول ما ينبغي بيقسط بينهما وكون معلوماً كحالة وما شئ لا يتوسط  
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشئ الذي لا ينضاف  
اليها اما محل لفعليها كالمادة واما ليس محل لفعليها كالحال من والعدمية كزوال  
المانع قوله في الوقت حاجبة الادى الى الصيغ اي حاجبة كخذ الادى ويراد  
منسوبة الى جميع الادى والادى يراد به على ادم كاتق وافق والجمل الذي



لم يتم دباغته ويجمع ايضا على اذمة كدغيت وارخفة فامنسوب اليها اما اذمي  
 فيجمع الالف واللام او اذمي بمبد الالف ومكر الدال والزمان ههنا شرطه وحيدى  
 المحيطة الصفة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة  
 قد يكون قلة دافع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بأنه  
 فاعل بالارادة والدخيل في قوله حاجته النفس الى من والذخيل هو الباس الغني السام  
 وهو ضد المعصية وعلى من والى المانع اعتقض الفاضل الشارح بأنه قيد عدمى والعلم  
 لا يكون جزء من العلة الموجودة والتمهيد ان الشئ لم يقل ان هذه الامور داجرة للعلة  
 بل ذكر انها مسالة مدخل في تدمير عليتها وصحي ورتها علة بالفعل كما انك  
 ان العلة مع ما يستفاد عن التاثير لا يكتفى علة بالفعل واعلم ان الامر  
 العدمى ليس عدما صافيا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذا  
 امر ثابت في العقل يعبر ويكنون علة لما هو مثله كالتقيد عدم العلة علة العدم  
 ويعبر ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم  
 عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العمل فان العمل  
 متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجبة  
 لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة او املا أقول للما ذكر الامور التي يتربها عليها العلة  
 وهي ما يتعلق وجود المعلول بجهلتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ  
 من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المستبقة في العلية بالفعل وحدها واما  
 عدم ذات العلة مطلقا قال فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان  
 الفاعل بدياته موجودا ولكنه ليس لذاته علة متوقفة وجود المعلول على وجود  
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب  
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه واما فرض البقاء كان ما بانراشه  
 ابدا او وقتا ما كان وقتا اقول لا فان الفاعل موجودا ولا مانع ولعل هو لذاته  
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة لوجود المعلول متوقفة  
 على وجود تلك الحالة فاذا وجد وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها  
 وان لم يجد وجب عدمه لانه توقف شئ لم يربط به ولاى الامر

فرض ايذا او وقتا مادون وقت كان ما بانزائه مثله قال وانما جازا هي كون

كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يجد ان يجب منه سوما

فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائق بعد ظهور اي

الاجزاء ان يكون ملة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة

الحال في كل شئ لا يتحدد بها حال ولا ينزل عنها حال ولها معلول لم يجد

ان يجب عنها دائما وانما قال لم يجد وان كان من الواجب ان يقول وجب يجب

عنه سر مدلا لان مقصوده ههنا الالة الاستبعاد فان الجمع هو يستبعد ان

وجود معلول حاصر الوجود وايضا اقصر بوجوده علة هذا شأنها مبني على ان العلة

الاولى يستغنى ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير ذلك مما لم يسبق اليه لاشارة

بعد فلذلك اقصر ههنا على الحكم بالتجيز وانزاله الاستبعاد وانما عبر عن الدوام

ههنا بالسرد لان الاصطلاح كان قهر على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض

التغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون

للتغيرات الى الامور الثابتة والسرد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض

ثرا وما الى ان مثل هذا المعلوم يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلو لفظة المفعول

عليه لسبب ثوران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد

ظهور المعنى فظهر من ذلك ان للفعول اعم من الحدوث تلبيحها الا بداع هو ان يكون

من الشئ وحيث لا يغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا

تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجوهري قال يتقدمه

عدم في ما لم يستغن عن متوسطة هذا تدكار ما سلف وهو ان كل مسبوق بعد لم

مسبوق به زمان ومادة والغرض منه عكس فقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة

وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من الضياع تفسير الابداع اليه او الابداع هو

ان يكون من الشئ وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانا وعند هذا

ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملوهما في صدر النقط قال والابداع على

رقبة من التكرين والاحداث التكرين هو ان يكون من الشئ وحيث ادى والا حلا

هو ان يكون من الشئ وحيث لم يكن وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالمتكسرين والزمان  
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متتابع كونها مسبوقين بآدة اخرى وزمان اخرى  
فآدة التكوين والاحداث متوالتان على الابداع وهما قريبتان الى العلة الاولى  
فهي على مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطاية كما ذهب اليه الفاضل الشارح  
**تنبيه** واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فليبين في العقل الاول ان ترجح احد  
طرفي امكانه صار اولى بشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا  
البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما  
ان يقع وقد وجب عن السبب اوبعد له يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه  
للامتناع عنه فيعوض الحال في طلب سبب الترجيح بما ولا يفت فالحق ان وجب  
عنه اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مشتق في ترجح احد طرفي  
وجهه وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطريق وهذا الحكم اولى وان كان  
قد يمكن العقل ان قد يمكن للمعقول ان يذهل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان  
كما يفرغ الى التمثيل بكتفي اثنين ان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يتجزأ احدهما  
على الاخرى من غير شئ آخر ينفذ ان اليها والى غير ذلك مما يصير مجراة ويذكر في هذا  
الموضع ثم ان جدور الممكن المعقول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا  
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متمنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا  
عاد الكلام في طلب سبب الترجيح جذعا اى حديدا او حدينا ولا يفت بل يؤدي الى  
الاقتدار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ماقص  
سببا بسبب وهو محال فاذن جدور المعقول مع الترجيح عن السبب لا في ذات  
وهو المطلوب وظاهر من ذلك ان العلة ما لم يجب جدور المعقول عنها لم يوجد  
للمعقول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة  
في عليتها وانما اسم الفصل بالتنبيه والاشارة مما لا اشتاله على حكم اولى و  
هو احدينا به الممكن في وجهه الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور للمبتدئين  
فيه احد وعلى حكم قريب من المعقول وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا  
مما نزع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار ايضا بعد الفعل

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تلتزم مفهومه ان علة ما بحيث يجب عنها  
 ان غير مفهوم ما اوجب له ما بحيث يجب عنها فان كان الواحد يجب عليه شيان  
 من حيثيتين مختلفتين فمفهومه مختلف في الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من  
 لوازمه فان فرضنا من لوازمه علة اطلب جذعا فيدرى ان حيثيتين من مقوماته  
 العلة مختلفتين اما اللمية فاما لانه موجود واما بالانفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا  
 ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد  
 الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا  
 من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياها لانه غامض  
 معنى الوحدة الحقيقية فقريرة ان يبقى مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه اثنان معا  
 كونه بحيث يجب عنه باى علية لاحدهما غير علية للآخر وتوابعه في حيثيتين  
 يدل على تغاثر حقيقتيهما فان المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شئ مع شئ  
 بهفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا همت فهذه العذر زان في تقرير هذا المعنى فزيادة الوجوه  
 قال وفلك الشيطان انما الحركة وانما مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كان  
 لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقيف فهما اذن من مقوماته وفي الحقيقة بزيادة  
 او بالانفريق بعد قولنا ما ان يكونا من مقوماته وانما من لوازمه والمزج منه ان يكون  
 احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه ولا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم  
 هي بعينه حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن  
 ذاته والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في مهية ذلك  
 الشئ اولانه موجودا بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم  
 بحسب مهية المنقسمة الى مادته وصورته والثاني كما في العقل الاول بحسب استلزامه  
 الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تغاثر مهية وجوده والثالث كما في الشئ المنقسم  
 الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسطه فهو منقسم  
 الحقيقة واشترطه ان لا يكون احدهما بتوسطه لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر  
 عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض فاما مثال فهو منقسم الحقيقة  
 ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها انما للوجود

او لما يرصد الوجه كما مره قاصر عن الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب  
 عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بجم وليس بجمير قد يوصف بالاشياء كثيرة  
 كقولنا هذا الرجل قاصر وقاعد وقد يقبل الاشياء كثيرة كالجمير هو السواد والحركة  
 ولا يشك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وموجب تلك  
 الاشياء مختلفة ويوم التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد  
 ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا لو التجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف  
 الشيء بالشيء وتحويل الشيء للشيء امورا لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها  
 لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستلزم وجود اشياء فوق واحدة  
 تنفك مهلا حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدة والاشياء  
 الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وببإيانه ان السلب يقتضي ثبوت مسلوب  
 عنه بقدم مائة ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاقتصاف يقتضي  
 الى ثبوت موضوع وصفة واقبالية الى قابل ومقبول او الى قابل وشمي يوجد  
 المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة فيقتضي اختلاف حال القابل  
 فالجواب قبل السواد من حيث يتفعل من غير ويقبل الحركة من حيث يكون له حال  
 لا يمتنع خروجه عنها واما صدد ورائي عن الشيء امر يكفي في تحققة فرض شيء  
 واحد هو العلة والا لا متمنع استناد جميع العلول الى مبداء واحد لا في الصدد  
 ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشمي صاصر لا نأقول الصدد ويطلق  
 على مطلبين اخذ صا ا من ضما في يعرض للعلة وللعلول من حيث يكونان معا  
 وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها العلول وهو بهذا المعنى  
 يتقدم على العلول ثمر على الاضافة العارضة لهما وكلاهما فيه وهو امر  
 واحد ان كان للعلول واحد او ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة تبينها ا كانت  
 العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لاذاتها  
 بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان العلول فوق واحد فلا محالة يكون  
 في ذلك الامور مختلفا ويلزم منه المتكثرة في ذات العلة كما من **أَوْ هَامَ وَتَنَدَّ هَاتِ**  
 حال فم ان هذا الشيء المحسوس موجد لذاته واجب لنفسه لكان اذا تكررت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا فقلوت قوله تعالى  
 لا احب الاقلين فان المعنى في خطير الامكان اقول ما يقال اكثر من بل هذا الوجه  
 المحسوس معلول لشرافه قواهم من زعم ان اصله وطيبته غير معلولين لكن حقيقة  
 معلولة وهو كانه قد جعلوا في الوجود واجبين وانك حين باستحالة ذلك ومنهم  
 من جعل واجب الوجود لظهوره او لعدا اشياء وجعل غير ذلك من خلاف وهو كانه  
 في حكم الذين من قبلهم اقول ينبغي كذا هذا للناس في وجوب عيان الموجودات  
 وامكانها وقد صفاها وحد وثنا وان يبيد على ما هو الحق عندنا منها واول اختلا فهو  
 في الشيء الغنى عن الشيء الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من  
 واحد فالقائلون بانها اكثر من واحد افتروا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة  
 اولى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى نزعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها  
 وهياتها ونصدها والعناصر بكلها تحا واجبة قد يمتد وان الممكن الحادث  
 في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها الاخير والاشهر عليهم  
 بتذكر ما من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء  
 وغير منقسم بحسب الحد وللجهة ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية  
 الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية وجود وان جميع ما هو موجود شي من  
 ذلك ممكن ان تستشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوف في ذلك  
 مبادى بانفسها غنية عن غير ما يقوله تعالى لا احب الاقلين في قصة ابراهيم حكاية  
 عن محسن حكمه امتناع الربوبية للكواكب لا قولها فان الامكان اقول ما واما الفرقة  
 الثانية القائلان بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افتروا الى قائلين بان مادة  
 هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون  
 بانها واجبة فنزعم من ذهب الى انها هي الى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم  
 من ذهب الى انها هي اجسامها متفقة بالنعمة ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب بغير  
 او اما مختلف بالنعمة وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء  
 او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة  
 حادثة معلولة واشتقاقا لعل مغايرة لها واجبة اما لو احدث او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالحيوية والحيوة وهم من قالوا بالاجزاء او بالانقسام  
 الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالحيوية والحيوة وهم  
 الجبرائيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هي في وزمان وخلاء ونفس واليه  
 واما القائلون بان المادية ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاهلون  
 وجوب الوجود لمضدين خبير وشر وخبير ومن غفها بيزدان واهر من وثائق بالنوا  
 والنظرة والشيء يرد على جميعهم بتذكر البهوان على ان واجب الوجود واحد  
 قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم اختلفوا فقال فريق منهم  
 انه لو قيل ولا وجه لشيء عنه شرابا وارا ووجه لشيء عنه ولو كان هذا كانت احوال  
 متحدة من احداث شي في الماضي لانها لا نهاية لها من جهة في الفعل لان كل واحد منها  
 واحد فكل واحد فيكون لما لا نهاية من موهب متعاقبة كلية مضمرة في الوجود على  
 وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معانها في حكم ذلك فكيف يمكن  
 ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون  
 منقضية على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له في كل وقت يتجدد بزيادة عدد  
 تلك الاحوال وكيف يزداد عددها لا نهاية له ومن هؤلاء من قال بان العالم واحد  
 كان اصل وجوده ومنهم من قال لممكن وحي والاحد واحد منهم من قال لا يخلو  
 وحي وبعين ولا يشي آخر بل بالفاعل ولا يشي عن لم يخلو هو كما اقول لما فرغ من قوله  
 القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقول القائلين بانه واحد وهم بعد ان اقرهم  
 على ذلك اختلفوا فرقتين ذهبت احد سما الى ان ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا  
 وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ماعداه غير مسبوق  
 بالعدم الاسبق بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود  
 لم يزل غير موجود لشيء شرابا وارا ووجه للعالم بارادة واحتيج على ذلك بان الحال  
 لو لم يكن كذلك لزم القول بحديث الاول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لا موهب  
 منها وجوب يكون تلك المحادثة من جهة في الفعل لان كل منها موجود فاذن  
 يمكن لما لا نهاية له كلية مضمرة في الوجود والاخصاص في شيء ينافي عدم التناهي  
 وان لم يكن لها كلية حاضرة كما حادها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عتلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله  
 موجبة بالفضل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجوب كل واحد من  
 الحوادث لكونه منفردا عن وجوده على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة  
 والامور المترتبة الفيل المتناهية عمتنع ان يتقضى وان اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف  
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لانهاية ومنها وجوب  
 تناوب عدد الحوادث بتجدد كل حادث ولا يتناهي ممتنع ان يزيد او ينقص الى هذه  
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزاد عدد تلك الاحوال وكهت يزاد عددها لانها  
 له ثمران هذه الفرة اذا اطولوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث  
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها كما لا يتناهي بجملة وتبعد افتراضا بحسب  
 الاقوال الممكنة فيه الى قابل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت  
 او للفاعل او لشيء غيرهما الى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين التخصيص  
 وبين مثبتة بسبب الفاعل وحد لا غير فاذا الفرق المذكورة اذرت قوا الى ذلك فرق  
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبجواب علة ذلك التخصيص على  
 غير الفاعل وهم جمهور قدماء المنزلة من المتكلمين ومن يجري مجرىهم وهو كذا انما  
 يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب فيجوزون علة التخصيص  
 مصلحة تعوق الى العالم فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب  
 وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستنفا لان لا وقت قبل ذلك الوقت  
 وهو ابو القاسم البطني المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة اخرى فوا بالتخصيص  
 خروفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر  
 غير الفاعل ولا يستلزم علة فعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استنادة الى  
 علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقد وبه على الاخر من  
 غير تخصيص وتمثال في ذلك ببطشان يحضرة الماء في اناكين متساوي النسبة  
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احد هما كالحالة وبغير ذلك من الامثلة  
 المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعري ومن يحد وحذوه وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله





بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد عمة عند الاشاعرة وغير ذلك  
حل مله عند الكعبى فاشارة الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد ان تستلزم  
امراً متجدداً يقتضى شيئاً واحداً المقدورات كمشق ما أو ميل اليه وهو اللذان  
والا لكانا علقاً بذلك المقدور من ماعداه جزافاً وهما متغيان عنه تعالى لا لائقاً  
والجواز لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقديرها وقد يطلق بحسب  
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالمراية  
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب بالهبة مثلاً وهو  
باعتبار من الفاعل كحان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا  
على الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق اختصاص  
فوران الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستطاعة ارغمالاً وكذلك لا يجوز  
ان نستخرج طبيعة او غير ذلك بل تجد حال اى لا يجوز ان يثبت شئ من شئ لخط  
الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت ضبعة او ارادة او قسراً  
من تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى  
كلامنا فيه وكلما يحتاجه الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده وبذلك يحتاجه ذلك الشئ  
الى تجدده من كثر ويتسلسل اما دفة وهو باطل واما شئ قبل شئ وهو القول  
بجواز لا الى ١٠ اشارة الى ابطال القول بالارادة بالقدرة وبان الارادة غير  
زائدة على العاصم بقوله واذا لم يكن تجدده كانت حال ما يتجدد نئياً جالاً وهداً مستمراً  
على غير واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن اداعل اصدراً واما صدوراً في  
جميع اوقات وجوده وانما المنة المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعتقدون  
بتجدد شئ غير الفعل اصلاً مع قولهم اما يكون تعيينه لاقوات اصلاً بصدوره واما  
بامتناع الصدور الى سائر ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ  
وابطل القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال  
وسواء جعلت التجدد كلاس تيسر كمن الشغل وقد اما تيسر نفي القول بصدوره  
بعض الاوقات او معين بعين صدور الفعل متأكداً بسكونه متغافاً وغير ذلك  
ما يعبرن عنه بحسب اصطلاحهم وجعلته لا مزال كقبحه كان فزال عند الوقت

او امتناع كان قرا ل عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول  
 بجميع ذلك قول بتعدد شيء ما وقد ابطالناه قال قالوا فان كان الداعي التعطيل  
 واجبا لوجود عن افاضة الخير والنجو هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا بحالة فقد  
 الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قاصر في كل حال ليس  
 في حال اولي بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجبا  
 بغيره فليس تناقض كونه داعيا لوجود بغيره كما نهيت عليه ولما فرغ عن الاشارة  
 الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وبطل القول بالحدوث  
 اراد ان يثير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل الى  
 ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون  
 مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا يحدث  
 فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستقلا على التزام امر شديد وهو  
 تعطيل الواجب بل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والنجو ان كان هو ان يكون  
 الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال  
 سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير  
 تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو  
 ظهور ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نهيت في صدر المنطق على  
 قوله انما هو وبين لك ان المعقول يمكن ان يكون داعيا لوجوده شرارة اشتغال الجواب  
 عن الجحجحة الحكيمه عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها كقيام كبح الخطاء  
 فيها قولهم اما كون غير المتناهى كلاما موجعا لكن كل واحد وقتا ما موجودا فهو  
 توهيم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكمه على كل محصل والا لكان يصح ان يقال  
 لكل من غير المتناهى ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل  
 في الوجود فيحصل الامكان على الكل كما يحتمل على كل واحد اشارت الى الجواب عن الجحجحة  
 الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم  
 به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهى في الوجود  
 لا مكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصح

بامتناعه فانهم يبقون مقدورات الله تعالى لا يتناهي ولا يمكن ان يدخل كلهما  
 في الوجود بحيث لا يبقى له مقدار يخرج به الى الوجود وقوله الاول ينزل  
 غير المتناهي من الاحوال التي ذكرناها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي  
 المعدوم قد يكون فيه أكثر اقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدد اشارة  
 الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فترجم يمكن ان يزايد  
 وينقص بالاعتناء كالحادث المستقبلة التي ينقص كل يوم و... محمولات  
 الله التي هي زائدة على قدر رزاقه مع كونها غير متناهية في العدد والحقائق التي  
 كلامنا فيها ليست بمبنية على وجوده في وقته من الازمنة فان ازديادها لا يكون  
 قادرا في كونها غير متناهية وقوله راما توقف الواحد منها على ان يوجد له  
 مالا يحتاج له واحتياجه شيء منها الى ان ينقطع اليه مالا نهائية له فهو قول كاذب  
 فان مخيتم لما نقف على كذا على كذا هو ان الشئيين وجنعا معا بايديهم والثاني  
 لغيره يمكن وجود الوجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج لغيره لا يمكن  
 ولا في وقت من الاوقات يصح ان يكون الاحتياج كان متوقفا على مسبق مالا يحتاج  
 له او محتاجا الى ان ينقطع اليه مالا يحتاج له بل في وقت فزهدت وحذرت بيده ويد  
 كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه هي كذا في جميع عوالم  
 وكل واحد واحد فان عينهم بهذا التوقف ان هذا الوجود كونه بعد وجود اشياء  
 آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عدد هذه في نفسه فهذا هو  
 نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدرة في بطلان نفسه بان  
 تغيره لا يتغير المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف  
 الحادث اليومى على انقضاء مالا نهائية له واحتياجه الى ذلك ان كان  
 هو انه قد كان في الماضي وقت لم يكن له وجود هذا الحادث فيه وكذا في الجواب  
 وكان وجوب الحادث اليومى في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء مالا نهائية له  
 من الماضي او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء مالا نهائية بعد ذلك  
 الوقت ان ان يثبت في الغزبية اليه فهو قول كاذب ومع ذلك صحت  
 على المطلوب لا وجوده بل في هذا الوقت هو مطلوب الام والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع ببلده وبين الحادث اليومي من الحوادث الاعظم مثناه  
فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا الحكم  
ليكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية  
له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبرهننا عليه ان يكون  
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونه  
اوليا وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها  
التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والتجليات وذكرها هو الحاصل من مذهب  
الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلوماته  
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما  
وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها انفصل  
عن العقول بحسب ذواتها بلانقسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
يعني الحركة السمرمية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني  
الحادث اليومي قوله فهذه هي المذاهب اليك الاختيار بعقلك دون موافقة  
بعد ان تتجمل واجب الوجود واحداً مرادة ان التنازع في القدم والحديث سهل  
بالقياس الى التنازع في جدوة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرضى التساهل  
فيه وليس مرادة ان لمسئلة القدم والحديث تعلقا بمسئلة التوحيد  
النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقفت والنصواب  
ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا جله يصدر  
المعقول عن علمته العلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلاثة مقاصد احدها بيان  
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل لفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها  
بيان ترتيب الوجود وانما تقدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس  
لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستحيلا لغيره لم يكن فاعلا  
بالقصد والارادة وحر كما هو انبساطه في القول بالعدم وايضا عند الفتاوى  
بالحدوث الذي تعالى عليهم هو قولهم ان الباري تعالى المراد في الاول خلق العالمين

بعينه وبإبطال أنه يفعل بالأمر الذي يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو أن كون  
 حركات الأفلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجوب العقول إنما يثبت  
 بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافات وذلك إنما يثبت بأن يبق لو كان  
 حركاتها لأجل السافات كانت هي مستحكمة بها والعالى لا يكون مستحكمة بالسافات  
 وأقول أنه لما أثبت للوجود مبدأ أول في النقط الرابع كان من الواجب أن يبين  
 كيفية مبدأية فذكر ذلك في النقط الذي يتلو المشتمل على الصنع والابداع وقت  
 ذكر الاتصال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدأ بالاشارة إلى أحكامها  
 الكلية وهي أن أي الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ولا يهرج كون لأفعالهم  
 غاية فحاشا إلى غايات أفعال الصنف الثاني وكل ذلك على وجود موجودات  
 متبينة هي مبادئ لغايات تلك الأفعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين تتأ  
 ذلك إلى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ  
 الأول إلى المرتبة الأخيرة ولذلك وسم النقط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 تنبئية أقروا ما القى القى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه  
 في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كمالية إضافية لذاته فمن احتاج إلى شئ آخر خارج  
 عنه حتى يتقوله ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن أو غير ذلك أو حال لها  
 إضافة ما كماله أو عالمية وقدرة أو قاصرة فهو فقير فحاشا إلى الكسب قول هذا أقرب  
 لمضى القى والمقصود أن مراعاة معناه المحصول على المبدأ الأول يقتضى أن لا يكون  
 لفعله غاية مبنية لذاته وأعلم أن صفات الشئ ينقسم إلى ما هو له في نفسه وإلى  
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن تعرض له نسبة  
 إلى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة أصناف الأول هو الهيئات المتمكنة  
 من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكمالية الإضافية وهي كمالات للشئ  
 في نفسه هي مبادئ إضافات له إلى غيره والثالث هو الإضافات المحضرة والخفيف  
 ذكر أن القى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء ذاته والهيئات المتمكنة  
 من ذاته والهيئات الكمالية الإضافية له ولهم يذكر الإضافات المحضرة  
 لأنها متعلقة الوجود بغيرها ثم ذكر أن القى هو الذي لا يتعلق في هذا الأشياء

بغيره فكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بشئ بل بتقديره  
الى محسب هذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل <sup>الشارح</sup>  
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج  
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير  
ومعلوم ان ذلك محال فائدة فيه وان كان يربط بالفقير شيئاً آخر فلا بد من فائدة  
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضيان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها  
شيئاً واحداً هي خارجة عن قانون الخطاء وليس كذلك فان المحمّل على  
المحدود لكن يعين مفهومه قريبا من فروع الجوهري ويجعل ذلك مقدمة خطائية  
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمؤكد لان الموضوع هو الفقير للفقير  
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء من موجود  
فايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه بهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل  
ذكر مهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته  
التحقيقية وذلك يقتضيان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير  
في هذه الامور شبيهة بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان  
المحدود والمحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل المحدود  
وما يقابل المحدود باثباتهما ايضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جار مجرى  
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق والانس بالحيوان الناطق فليس  
بانسان فلا دري لحدار الاول تعريفاً مقبولا والثاني قولاً مستنكراً عن  
مقبول معركتهما في الحكم واحداً بل لو قال ان الغني قد قال في الاول ان الغنى  
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعد ذلك فمن احتاج الى غيره فهو فقير كانت  
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكن سقوا لفظياً وكان  
الجواب انه لما كان في الاول قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج  
لذلك يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله بل اورد التعليل  
الذي تمام مقامه في اقامته معناه ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف  
اورد الاحتياج ليعلم انه مستعملهما بمعنىين متقاربين قدس به

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون تلك اولى واليوت  
 ميان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه تلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا  
 وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كل ما يقتضي فيه العكس  
 اقول ان نوما من التشكيل يعطون اعمال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية  
 فيقولون ايضا ان النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك  
 خلق الله الخلق والشئ يريد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد  
 نقصان اليه وتقريبه ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل محلا ويكون ان يفعل  
 احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا  
 وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة  
 والاخرى كمالية اضافة الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا  
 ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استقبل  
 ذلك الشيء من فعله وفعله غير فاذن هو في ذاته مسلوب كل ما يقتضي كسب الكمال  
 الى غيره تلبية لما اتهم ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا  
 لما تحتها لان ذلك احسن لها ولتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور  
 الالفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان فعلانية  
 الحق هذا الصريح بالمقصود الذي اومأ اليه في الفصل المتقدم وهو كنيهة لما قبله  
 ومرادنا واخبر وجعل الحكم عاما مقننا للجميع العلل العالية التي هي تاما مابذاتها  
 او بعلاها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق لاول جل ذكره مطلقا لان  
 الغا على الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجب تلك  
 الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذات الوجود والثاني من حيث يتم فاعلية  
 بهمية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته  
 والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن  
 لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**  
 اتعزها الملك الملك الحق هو الحق الحق مطلقا ولا يستضي عنه شيء في شيء وله ذات  
 كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غير فهو له مهلول له وليس له الى شيء



فقر قول سياقة الكلام يقتضيان يوم هم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتعريف  
ولاشك في ان التقديم والتأخير سهو وهم من اننا نحين وهذا الفصل مشتمل  
على تعريف معنى الملكة وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا  
وهو سلبى والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافي والثالث كون كل  
شئ له وهو ايضا اضافي وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غايبا لا يتحقق  
هو كونه فاعلا لها بعينه هو تحليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه  
اتعرف ما الجود الجود هو فائدة ما ينبغي للعوض فعل من يجب السكين لمس  
لا ينبغي له ليس بجواد وعل من يجب ليستعوض معاملة وليس بجواد وليس العوض  
كله عينا بل وغيره حتى الشتاء والمدر والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون  
على الاحسن وعلى ما ينبغي لمن جاد ليشرب او ليصعدا وليس به ما يفعل فهو يستعوض  
غير جواد فالحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا يشوق منه وطلب  
تصدي شئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لواله يفعل له تجبه به او لمحبته  
فهو بما يفيد ومن فعله ففصل قول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء  
احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيد المفيد شيئا يلبي المستفيد او  
يكون ما ينبغي من غوبافيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون للعوض باقى  
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي بحجة يرادها  
تأثره المحسن العقل كما يق العلم ما ينبغي وتأثره الاذن الشرعى كما يق التكاثر ما ينبغي  
والحكماء لا يقيمون بالحسن العقل ولا يقيم بهم التفسير الثاني ولا معنى لما سوى هذا  
واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعدين لهذه اللفظة في الجاهلية  
اما المعتزلة فيقولون بالحسن العقل واما فقهاء يفتنون بالاذن الشرعى على  
ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم بمبتعل هذا اللفظ غاية ما في الباب  
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك  
ما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا علماء  
اللغة جميعا ذكر وانها من افعال الطواغيت يقال بغيتة اى طلبته فان ينبغي كما  
يقال كسر تهما نكسر هو قريب مما ذكرنا واعلم ان القدر في امثال هذا الكلام

الذي استحصته النخاع والعلوم وجري مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل  
لا يليق بمثاله لانه يدل على صدور ذلك عن عصبية او حسنة وقلة انصاف  
حاشا له عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايهما بالغاثة الى الغير لولم يكن معتبرا  
في الجواب لوجب ان يبق المجر الذي سقط عن سقف و وقع على رأس عدوان  
ما نمت ذلك العدد وانه حرام مطلق لحصول ما ينبغي عنه لا عرض والمحاول ان  
انما يكون من يصدر عنه المحر بالذات لا بالعرض وهذا حصول ما ينبغي له يصدر  
من المحر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استفادة كمال  
منه لنفسه لا ايهما كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا ولا اتفاقا يكون  
بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء  
والموت سببا آخر يقتضي بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا  
للموت عند انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدوان لا يكون مقتضيا لوجوب  
فائدة الى ذلك الا ان الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردوه و  
كذلك القول في الدواء الصحيح والمرض فانه يصح ويترك للمرض بالعرض  
وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الافعال  
الطبيعية فانها لا يفيد غير ما بها حالها شيئا الا بالعرض فان قيل فالمرء بقيد  
الغير تعريف المحر بانه ما يكون بالذات احبب عنه بانه لو عرف المحر بالاحتياج  
الى فكر هذا القيد لكنه لما عرف المحر لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شئ  
يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما ان عرف البارد بانه  
كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر  
ان كل فاعل يفعل بطبيعته من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس نفسه  
او بما يستعينه فالجواب هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل  
الشامري وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لولم يفعل به الى آخره اعادة  
لل كلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا الموضع اقول هما قضيتان اشتد كمال  
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئا لولم يفعل به وتباينتا في  
المحصل فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهذا بانه مخلص الى مستفيض

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما خذله هذه الفاعل اشارة والعالى لا يكون  
 طالبا من الاجل السافل حتى يكون ذلك جارا يا عجزى الغرض فان ما هو غرض  
 لقد يتبين عند الاحتيار من تقضيته ويكون عند اختياره اولى وواجب حتى ان  
 لو هو ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لو يكن عند الفاعل ان طلبه وارجته اولى  
 به واحسن لو يكن غرضا فان المحمود والملاك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له والسافل  
 اقول الغرض هو غاية فصل فاعل يوصف بالاختيار فهو خاص من الغاية والقائلون بالاولى  
 حل ذكره انما يفعل لغرض فوجب الى انه انما يفعل لغرض يعنى الى غير ذلك الى ذاته وذلك  
 لا ينافى كونه غنيا وجوازا فاشارنا شيئا الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك  
 الفعل احسن به من تركه لانه الفعل الحسن في نفسه ان لو يكن احسن بالفاعل لم يكن  
 ان يصيب غرضه شره من خذله ان ذلك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض  
 له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه بما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى  
 منه كالنفوس العقلية التي لا تتبدع كماله هي مستفيدة الكمال ما فوقها تنبيه  
 كل حاشرة حركة بالارادة فهو متوجه احد الاغراض المذكورة المرجحة اليه حتى كونه متفصلا  
 او مستحقا للمدرسة فاسئل عن ذلك فاعله حيل من الحركة والارادة اقول مع ان كل متحرك  
 ذى ارادة فهو مستكمل ويعكس عكس التقيض ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس  
 بمحرك ذى ارادة والمفصولة ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداءها لا يباشر  
 التحريك وان انشور الحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تنبيه  
 اعلم ان ما يق من فعل الخير واجب حسن نفسه شئ لا مدخل له في ان يختار الغنى  
 الا ان يكون الاتيان بذلك التحسين ينزهه ويجده وينقيه ويكون تركه ينقص منه  
 اقول ليشهد لكل هذا انى لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعنى اليه اولى غير  
 مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا غرض يعنى اليه اولى غير  
 بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا  
 لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الذى هم وقد نبه على مسأله بما مر هذا حسن الفعل  
 ووجوبه في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار هو  
 كونه ما ينزههم من الذم ويجده ويصديه مستحقا للمدرسة وكل ذلك ضد الغنى فاعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبول العقلية يعرفون الحسن بأنه كل فعل يقتضي  
استحقاق مدح او لا يستحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به معرفته استحقاق ذم فهو  
واجب والا فلا والقبول بأنه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثير من فعل  
الحسن والواجب من التثنية والتجديد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتفويض  
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشياء كثيرة لا تجد ان طلب مخلصا الا ان  
تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق معروفة الواجب باللاق يفيض منه ذلك  
النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا فليضائه وذلك هو العناية وهذه جملة  
شهادي سبيل تفصيلها القول سلاطين الملل العالية لا يفعل لغرض في الامور السالفة  
واجب عليه ان يبين ان النظام المتشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف  
صدر عنها اذ لا يحسن ان يكون صمد وراة تقصد وارادة ولا بحسب طبع ولا على  
سبيل الاتفاق او الجزاء قد ذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام  
جميع الموجودات من الانزل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع  
الاقوات للترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد  
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب لتفصيل والذات  
المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عمالة الباري تعالى  
بخلقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المتخصص من  
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه  
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا حيا  
والتوالي بالاتفاق باطله فالمقدم باطل بيان الشريعة ان من فعل بالارادة ففعله  
اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك يتأ في الغنى ويبدأ في الملك ايضا لا اعتبارا  
معنى الغنى في حده ويتأ في الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يثق انه انما فعل لا يفعل  
في نفسه حسن او لا يصلح النفع الى الغير لا نقول الا تيان به يزن همه وعدم  
الاتيان بوقوعه في استحقاق الذم وتسميعه الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل  
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس  
فاعلا بالارادة وقد تفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذا الفصل هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقتضى  
 فاعل المقصود والمقصود هو بقى الغرض عن افعال المبادئ العالية لان المظلم كان  
 مشتملا على ذكر الغايات وجب لا ابتداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها  
 ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيف اختار من صفات المبدأ الاول المتفوت  
 عليها هذه الثلاثة لانها ما يشاركه غيره فيها ومعاينها دالة على نفي الغرض  
 عن فعله وقدم النفي لانه اهل على ذلك ففسر في الفصل الاول وآثبت المطلوب  
 به وحده في فصلين بعدة ثم مرر بالمبادئ في فصلين بعدها وفكر في الفصل  
 السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخبر وحسن الفعل كان ايضا  
 مستكملا واما ان البيان متنا ولا تغيب المبدأ الاول من المبادئ العالية  
 جعل الحكم ما واما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوب اليها  
 مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كلاً منها فيها هي ليست مما يباشر  
 تحريكها واما غرض من فعله ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن جديدها كيف  
 يصدر رعتها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالصاية ثم قال الفاضل الشارح والحق  
 بعد تحذيرها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا  
 ولا ملكا ولا حياثا فان عينت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق  
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون  
 الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه  
 وان عينت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحق خطابية من باب الطامات  
 أقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج  
 عن قانون الخطابة وتجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة  
 لم يكن غنيا ان يق معنا انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته  
 بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله  
 مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد شيء لا يكون تاما  
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتناعي من باب الطامات وليس مفضو  
 الى من ينظر الكلامين وانصف قلبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بإرادة ما كلية وإرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الإرادة الكلية المطلقة  
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر  
بخصيلتها لم يصحها فقر فكانت ارادة ما يشبه الصائبة المذكورة واثبت تعلم  
ان المراد لكل ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على ان بل ما ان يكون  
محصل الطبيعة ومعدومها والا موان الدائمة لا يجي ان يبق. **خبريل ثنى**  
لما مفقودا ثم حصل ولا يجي ايضا ان يبق لم ينزل لها حاشية **وهو مطلوب**  
بل كل كالاتها حاشية حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخبر وليس سب  
امثال ما ذكرناه الى الاحسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل  
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد من امر ينظر بعدة من حيث  
متمية يطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وان نفس  
السواء فهي اما صاحب ارادة جزئية واما صاحب ارادة كلية تتعلق بالدينان ضربا  
من الاستكمال ان كان وفيه ساقول قال الفاضل الشارح اثبت ان تعويل في هذا الموضع  
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعدة مشتمل على **نبذة الاول** والاول  
انه لم يقصد اثبات العقول اولى قصده بل قصد بعد نفى الالهة ان افعال المبادى  
العالية ذكر غايات افعال القوى الحركية للافلاكيين ولزم من ذلك اثبات العقول  
فمبدأ فيما قصد به بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء **سأينة ضيف**  
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول **والنظر الثالث**  
ان الحركات السماوية متعلقة بارتباطين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة  
الكلمية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي **ينبعث الاول**  
الجزئية عن القوى الحسابية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقدا **غارقة الطول**  
فان الاحسام وتوابعها لا يتصور بالكمليات وتلك الذات اما **ان يمان كامنة**  
الجوهر بخصيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو **سبح بالعقل** الى  
هو المسمى بالنفس لكن محركات السماء لا يجوز ان يكون بعدة **ثلاثة** امس  
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة  
وقد تقر في آخر النمط الثالث ان الحركات السماوية يطلب بإرادته ما هو

احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصهرم على انقطاع  
 كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئا واحدا  
 اما موجود الطبيعة او معدومها دائما والا مود الدائمة المتشابهة الاحوال اعني  
 المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يبق كان فيها ليزل لها شئ مفقود ثم حصل  
 او يبق كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما لا تها حاضرة حقيقة  
 ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتحيلات انما يكون بسبب  
 الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والحرك السماوية بخلاف ذلك فانه مردي  
 لا مود جزئية يتجدد ويتصهرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة  
 ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم  
 كنفوسنا فان نفوسنا من تبطة بالجسمنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي لكل  
 منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الامر تباطا لنا  
 حيوهرين متباينين فاذن مبداء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وما  
 نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون  
 او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها عبودة منطبعة  
 فيها لقتال خبرها من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة  
 كما ينال نفسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان  
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اراد هذه اللفظة لانه  
 لم يرد ان يصهرم بخلاف القوم على سبيل القلعة والس هو ما يوجب لقطع لوجوه هذه  
 النفس وهوان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يتصل  
 الامر بتباطؤ يتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يبق ان  
 تحريكها للسماء لداع شهواني او غشوي بل يجب ان يكون شبهة عن عقولنا العملي  
 اقول يريدان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادئ العالية التي هي  
 العقول المجردة ولعمريه على وجود تلك المبادئ فنقول قد تبين فيما مر  
 ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي و  
 الصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه ما جذب ملائكة و...

متأخر فاذن هذا التحريك يكون لذراع اما شهوان او غضبي حكمهما في انواع الحيوانات  
واما الصادر عن الصور العقلية فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العمل  
وتحريك البهائم لا يجوز ان يكون لذراع شهوان او غضبي لانهما يختصان بالجسم  
الذي يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فموجب الى الحال الملائمة  
فليست او ينتقم من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى الذيل او غلبة على الضم  
الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو شبه جوكا الصادر عن العقل العمل  
قوله ولا بد ان يكون المعشوق ومختاراً ما لينال ذاته وحاله اولينال ما يشبههما  
اقول كل تحريك المرادى هو شئ يطلبه المراد ومختاراً وجوبه على عدمه  
وكل مطلوب مختار محبوب فذوام الحركة انما يكون لغرض الطلب الذي يقتضيه  
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختاراً وذلك المعشوق يكون اما شيئاً  
غير محصل الذات او شيئاً محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان  
بالحركة والا لكان الطلب طلباً لاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون  
ايها او وضعاً او كما او كيفية او ما يتبعها من كمالات الجسم وحر انما يكون الحركة لينال  
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة كالحالة يتوجه نحو محصل  
حال ما للحرك فاما ان يكون ذلك الحال حالاً من المعشوق كعمامة ومويزة او  
ملاقة لم يكن حاصله فحصلت بالحركة وحر يكون الحركة لينال حال ما للمعشوق  
واما ان لا يكون الحال حالاً منه فيجب حر ان يكون مما يسبب اما ذات المعشوق  
او حالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة وحر لا يكون الحركة  
حركة لاجله هفت فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق  
او حاله وظاهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون  
اصلاً نيل ذاته او حاله ولشان ما يشبههما قوله ولو كان الاول لو وقف

اذا او طلب المحر وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو نيل شبه  
لا يستقر اقول اي ولو كان المعشوق ما ينال بالتحرك ذاته او حالاً منه وبالحالة  
يكون من كمالات التحرك الذي لا يكون حاصله فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل  
وقتماً ولا يحصل ابداً فان حصل وقتاً من او يجب ان يقف التحريك



عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان التحرك يطلب ابداً فهو طالع بالحوال والا لارادة  
 للنبذة عن ارادة كلية متصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان  
 يكون نحو شئ محال فاذا ان المشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة  
 عاقله وحواله بل هو شئ متحصل للذات خارجاً عنه ليس من شأنه ان يبال وظهر  
 ان التحرك انما يبدى بنيل الشبه به ثم لا يخلوا ما ان يكون تحريكه لنيل شبه  
 يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبهها بكمال المشوق او يكون لنيل شبه  
 يستقر كمال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محل لانه يقتضى حدوث القسمين  
 المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب الحال فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه  
 لا يستقر قوله فلا ينال لكمال الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالذات وذلك اذا كان

المتبدل بالبعد ويستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له  
 ضرب لا محالة ولمنع وصفه حفظه بالتعاقب قوله فلا ينال الشبه كماله اذ هو  
 غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالذات لا يصلح  
 وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير المتغيرة بالبعد ويستقر نوعه بالتعاقب  
 وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له ضرب الى الفعل حين انتهاء التوبة  
 اليه لا محالة ولمنع اول وصفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك  
 الباقي المحفوظ دون الزائل المتصمم قوله فيكون المشوق متشبهها بالامور التي

بالفعل من حيث برائتها عن القوة را شتاعته الخير الفاضل من حيث هو تشبه  
 بالعالى لا من حيث هو فاضل على السافل اقول فيكون المتشوق يعنى محرك  
 السماء متشبهها بخصوما من الشبه في بعض النظم فيكون المتشوق بفتح الواو تشبهها  
 يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعنى المشوق  
 وهو لعقل من حيث برائتها عن القوة را شتاعته الخير الفاضل اي في حال كونه  
 را شتاعته الخير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو  
 التشبيه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به  
 من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترتفع عن الحال التشبه  
 كما ترتفع عن معشوق في لفظة را شتاعته لطيفة وهوان الخ لا يفرض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرتفع عنه على ما تحته قولك ومبدأ ذلك  
 في احوال الوضوع التي هي حيات فياضة وانما يجري ما بالثبوت فيها جري الفصل  
 مما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون  
 في احوال الوضوع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الانتقال الغير المتناهي  
 الحركة لا يقع الا في اربعة مقولات كما بين في العلم الطبيعي والنفلك لا يمكن ان يتغير  
 في ثلاثة منها هي الكم والكيف والابن فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في  
 الوضوع وبما قال التي هي حيات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها  
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعها وحيات ليست بذاتها فياضة لكن  
 لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالثبوت فيها يعني  
 في السماء جري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا التفسير  
 ما في الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لاستتاله على بيان غاية الحركة  
 السماوية التي هي التشبيه وعلى التنبيه على وجود الجسم المشبهة اعني العقل  
**قوله** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف  
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في النهاية وليس كذلك الا في قليل  
 اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المتفرقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد  
 اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجبر شئ واحد وهو اكلة الاولي قد اشار  
 في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تخصصه معشوق يتشبه ذلك انفلك به  
 فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسندكر الوجه في كونه واحدا في الفصل  
 الذي يتلو لا تقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع  
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يفتقر حركة الى جهة  
 معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع يفتقر وضعا معينا ولا لكان  
 النقل عنه بالقصور لاجهة معينة فان خرج كل جزء من جوار الفلك على كسبة يتجهل في  
 طبيعة الفلك المتكسبة لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون  
 طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك  
 لان الارادة تبخر الغرض عن الغرض في خلاف ذلك لاجزاء من ذلك

الاختلاف مباديها المنتبه بها وأعلامان بعض المتفلسفة من الأسلاميين غيرهم  
تذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل فلك ساقط هو متشبه بما يحيط به على  
ما سيأتي بيانه والشيء البطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و  
الاقطاب وان اوجب قصورا فاما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام  
لا مخالفة وليست التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلثات فلكا للبروج  
غير فلك القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعتراض الفلك  
الشامخ بارتفاعه تشبه الفلك بالعقل مع بانه يتحرك كما لا اله الا الله التشابه الى الفعل  
في العقل وهذا معنى مشترك بين حقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر  
مدخل في ذلك فان التشبه به شيء واحد والحواس ان خروج الكمالات الى الفعل  
امس كل لا يمكن ان يصير غاية لمراتب جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات  
الجزئية امور خارجة يلد منها هذا المعنى الكل وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات  
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة مهيئاتها المتخالفة طريق علمي بل  
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياكلها بالمهيئة كما ينبغي بيا  
فلا يكون كل هوى قابلية الحركة خاصة والحواس عنه مضافا الى ما مر من ذلك  
يقضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقدر فساد وهم وتلبس به قوم الى  
ان التشبه به واحد فقط وان الحركات كان يحوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها  
ما كان سواها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فيمال الغرض بالحركة ثم كان يمكن  
ان يطلب الحركة على هيئته نفاة ما يجب ان لا يكون الحركة في اصلها لذلك  
بين الحركة ما استدعى منها الحركة من الغرض وبن جعلها على هيات نفاة ونحن  
نقول لو جاز ان يتوخي هيئة الحركة نفع الساقط جاز ان يتوخي بالحركة ذلك  
نقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سوا علة بها الامر ان مثل حتم  
الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للساقط اختارته بل اذا كان الاصل هو انما لا فعل  
لاجل الساقط بل انما تتطلب شيئا فليتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة  
كذلك في قولنا ان نشية في سائر كتبه ان قومنا سمعوا ظاهرا قول الاسكندر فيقول  
ان الاختلاف في هيئة الحركات وحجتها يشبه ان يكون للعنانة الامور الكائنة الفاسدة

تحت كره القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون  
 لاجل شيء غيرهما وانها لا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها الوارد وان يجوزوا بين المذهبين  
 فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت العتد لكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق  
 اليه وان اختلات الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون النفسا  
 اختلافا يبين تظهر به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت طمعه  
 واغرض له اليه طريقان احدهما يقص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطرق  
 والاخر يضيئ به ذلك ايضا لنفع الى مستحق وجب من حاكم خيرته ان يقصد  
 الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غير بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة  
 كل فاك ليبقى على كجابه الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة  
 لينقطع غير فخذ تقريبا هذا الوجه ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لطفه انه ان ممكن  
 ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك  
 القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول  
 قائل ان السكون كان يتم لها به خيرته يخصها والحركة كانت لا يضره في الوجود  
 وينفع غيرهما لم يكن احدهما اسهل عليهما من الثاني او اعسر فاخترت الا نفع وان كان  
 العلة المانعة عن تصيين حركتها النفع الغير استحالة قصد ما فعلا لاجل الغين  
 المتطلبات فخذ العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه  
 العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكلاهما في قصد السرعة  
 والمبطون قالوا ذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو ان يقين وجوبه من  
 المقصود لان كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجوبه من الاخر ولا يجوز ان يستفاد  
 الوجود الاكمل من الشيء الاخر قولنا فلما قاله الغني في هذا الموضع وهو واضح قال  
 الفاضل شارح المعارضة بالسكون غير وارادة لان الحركة يستفاد بها الكمالات  
 من القوة ان الفعل غملا والسكون فاذا كان المقصود هو استخراج ما كان حاصلا  
 لكل الحركات من الكمال بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا  
 لم يكن الحركة بالنسبة للسكون بالنسبة على غير منه على السواء واقول ليس مراد الشين  
 تجويز التوهم على ذلك مع تسليمنا ذهبوا اليه من القول باز. يضبط التشبه

بل مراد لا بيان ضعفت وامتسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها  
 بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير يمكن وذلك عمل  
 تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى انفسها على السواء فاعلة الداعية الى انها  
 داخل الحركة الى التشبيه فهي بعينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك قوله  
 واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع  
 فاذن التشبيه بها امر مختلف بل هو اقوى الى ان ذلك ان انفسها غير متحرك لاجل ما تحتها  
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت انفسها  
 بشرطه به بقصود وهي كون التشبيه بها امورا كثيرة فتواله وان  
 جائز ان يكون التشبيه به الاول واحدا ولا جله تشابحت الحركات في انها  
 دورية اقول في هذا اشارتي الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد  
 فحمله استلزم على ان ذلك هو المتشبه به لا بعد معنى العلة الاولى واقتضى القاطن الشارح  
 عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات  
 وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبه به غيرا او شيئا مركبا منه ومن غير الممكن  
 هو متشبه به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على  
 الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمعين عليها كانت  
 الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فقليل ما يكون التشبه به واحدا باطل  
 والجبب عن الاول ان التشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية  
 لها والعلل قد يكون بعيدا وقد يكون قريبة فكذا التشبه به وايضا كون  
 التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده والمستفاد  
 من العلة الاولى ناذن ليس هو متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة  
 الاولى ولا يبعد ان يكون استدراك الحركة المشتقة فيها لا اعتبار العلة الاولى  
 وما به يتنازع كل حركة عن غير هالا اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجب خاص  
 وانجبب عن الثاني ان الحركة لا يمكن ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصور  
 لا يجب لامر ثابت فاذن هي بلا فلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ  
 آخر لا بحيث ان العلة لا يكون ان استدراكها التي هي هيات تابعة لها بحسب شئ

آخر اولي زياراة تبصير الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه  
 بعد ان تعرفه في الجملة فان قمرى البشر وهم في عالم الغريبة قاصرون عن اكتناه  
 ما دون هذا فكيف هذا وجوده اذا كان المحرك يزيد تشبيهاً لئلا منه على التجدد  
 امر ان يمرض منه في بدنه الفعالي يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما  
 يمرض في ذلك من الفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمحاجة  
 فيه فربما لاح لك سر واخفى خفى فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون  
 هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية  
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى المحبائية وانت عند تلويح المعقولات  
 في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى  
 حرركات من بدنتك بشران اشتبهت صرياً آخر من البليات مناسبة لما كنا  
 فيه فاسمع اقوال قديسين فيما مران محرك الفلك انما يخرج تجريكه اية اوضاعه  
 من القوة الى الفعل طلباً للكمال الاثني به والاوضاع الخارجة الى الفعل  
 وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس  
 الى الحركة فالكمال الاثني بالحرك وتتشبه به في صيرورته برياً من القوى لكن  
 الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك قوع  
 الموازن فاذن ههنا شئ ما يحصل بالحرك كل ذلك بالتحريك يقع عليه باعتبار  
 مقبوس الى التحرك اسم الكمال وباعتباره متعينا الى المبدأ المفارق اسم التشبه  
 والغير ذكر في هذا الفصل فك بعد ان عرفت وجوب تلك الاشياء بالجملة  
 فليس لك تكلف نفسك بصور مهمياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية  
 المملوءة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهميتها ما هو اقرب اليها منها كهيئات  
 كثرية من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ان اشار الى ذلك  
 بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة  
 عقلية تراودك مثلاً واخطأ وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ  
 الاول للتحريك بدنه لا يتعلل عندا معان نفسه الناطقة في افكارها العقلية  
 بل تشمل فيها صور الخيالية يحاكى تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يخرج

للسبب من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب نبتة  
 او دهنسة ادسكون او غير ذلك ثمناً لهذه هذه الامور دالة على جواز ان يحرض  
 الجرم انفعال انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيال انفعالها  
 في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مسببات المفار  
 الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك محركة عاقلة بذاتها  
 محركة للفلك بنقطة صورة خيالية منبثقة عنها منطبقة في الفلك كقوة سنا  
 الناطقة بعينها فاشارة الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمحاكاة  
 اى بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جهول المشائين فربما  
 الامر لك سر هو تجرد النفس الفلكية واخر بعد ما اطلعت على احوال نفسك  
 خفي قبل ان يتبدل احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واخره ههنا قد  
 كلامه في غايات الاحمال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول خالصة  
 هي مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك  
 هو وجه ما سبى ما ياتي من الكلام ما قبله قوله القوة قد يكون على اعمال  
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على اعمال غير متناهية  
 مثل تحريك القوة التي للسماء تحريكها الاول متناهية والاخرى غير متناهية  
 وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين قول النهاية وللانهاية من الاعراض الذاتية التي  
 يلحق بالكم لذاته ويلحق كل باله او شئ يتعلق به كمنية بسبب تلك الكمية ففها  
 ما يعرض للكم المنفصل وهو متناهي العدد ولا متناهية والمقدار لنفسه كما يمكن فرض  
 لانهايته في الازدياد لانهاية للقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية  
 في الاتقص لانهاية الاعداد اعني مراب الانفصال والشئ الذي له مقدار كما  
 او عدد كما لعل محرض النهاية والانهاية فيه ظاهر ما الشئ الذي يتعلق به شئ  
 ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية لها  
 عدد محرض النهاية والانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال  
 والذي يحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل ما مع فرض الاتصال في زمانه او  
 فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتد بحدته واكثره فالقوى بهذه الاعتبار

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صمد وحمل واحد منها في الزمنة مختلفة  
 كرمادة يقطع سها مهم مسافة محدودة وفي الزمنة مختلفة ولا محالة يكون ان الزمان  
 اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر فيجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية كافي زمانا  
 والثاني قوى يفرض صمد وعمل ما منها على الاتصال في الزمنة مختلفة كرمادة تختلف  
 الزمنة حركات سها مهم في الهواء ولا محالة يكون ان التي زمانها اكثر اقوى من التي  
 زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهية والثالث  
 قوى يفرض صمد وراعمال متوالية عنها بالعدد كرمادة تختلف عدد درجتها كالحلقة  
 التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير  
 متناهية فالاختلاف الاول يكون بالشد والثاني بالمدة والثالث بالعدد واذا نظر  
 ذلك فنقول بانه الشئ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية  
 على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدد فقط و  
 لذلك مثل بالمدة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسواء التي يتحرك حركة غير  
 متناهية بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي للقوى باحد هذين الاعتبارين  
 مع انهما قد يقالان بغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذكر اشارات الحركات  
 التي يفعل حد ودون نقطه هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في  
 ان الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما  
 لا يقع في ان تحركه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك  
 للحدود ويكون صهي ورته غير موصل دفعة وان بقي زمان لا يكون الشئ مفارقا  
 ومحركا والآن الذي يصهي فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة  
 وبدينها زمان كان فيه موصلا وهي زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان متناهي  
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما ساكنات ليستبين به  
 ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في  
 هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب  
 افلاطون ومن تبعه الى نفيه وكل واحد من الفريقين بحجج ومناقضات والحق المشهورة  
 المشتمية ان المحرك لا يحد بالفضل انما يصهي اصله في ان شراره اذا تحرك



عنه فلا محالة يصيب مغارقا ومباثنا له بعد ان كان واصلا اليضا في آن ولا يمكن  
استعداد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك وفيه واصلا لمباثنا له معا فاذا  
هما متغايران فلا يمكن تتالي الاثنين من غير تخلل زمان بينهما كما مر في ابطال القول  
بالاجزاء الذي لا يتجزأ فاذا ن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك  
الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذا هو ساكن وهذا الحق  
طبيعية لانها بعينها قائمة في الحد ود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها  
حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مباثنة المتحرك الى الحد التي حركته  
عنه انما يقع في زمان فان حركته فاق طولان المباثنة ظرف زمان المباثنة فلم يسر سيرة  
ان يكون ذلك الآن هو عينه ان الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف  
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان جوابه انما يصدر في الحكم على المتحرك  
بانه مباثن فهو ان مغائر لذلك الآن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك  
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين  
الموضع لمباثن لذلك الحد قال وكذلك ان اورد ما يدل لفظ المباثنة كما مستفاد انه  
يجوز ان يكون ظرف زمان الالامباثنة معا مستمرا قائم للحركة على ذلك بان الحركة الحادثة  
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها امر يذلل المتحرك الى عين حد  
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكي لا يقتضي  
با اعتبار لا يصل ميلا فاذا هي موجبة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن  
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة والمباثنة فلا يحدث الابد وجود  
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه ميل الثاني هو  
ان الوصول لا متتابع لاجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذا ن بين الاثنين زمان  
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة  
نعلم ان تقرير المتن فنقول الشيخ بعد عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد ود او نقطتا  
واحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا يعكس وجميع الحركات المختلفة  
يفعل حد ود امثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما اثر راجعة عنها  
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اوردنا النقطة بعد

ذكرنا الحد ودلان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطة مايا الانسلا  
او الرجوع يكون سهلا واوضحا وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول  
والمبلغ لان الحركة المتوقعة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها  
وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرق  
وانما ذكر الحرك الموصول بقوله عن محرك موصول لان الحجة المعتمدة  
عليها عندنا هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني المبلين  
ولم يسمى المحرك الموصول بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك  
بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوب ذلك لان  
فاشار الى امكان وجوبه في آن يقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة  
وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا من الثاني بقوله ثم انزل عنه  
كونه موصلا الى قوله لا تكون الشئ مفارقة او متحركا وانما قال يزول عن المحرك  
كونه موصلا مع ان المحرك القريب عن الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة  
المحرك لهذا لان المحرك الاصل الذي يبعث الميل عنهما عن الطبيعة او الالفة اذا  
انقاسر كما بما يكون باقيا وينزل عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار  
بقوله في جميع زمان مفارقة المحرك لهذا لان الزوال المذكور انما يكون في جميع  
ذلك ان زمانا حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصول دفعة وان بقي  
زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ  
اذا كان موصلا في زمان شر صار غير موصول في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين  
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ في ذلك الا ان لا موصلا ولا غير موصول لا متنازع  
خلو من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الوجود موجودا لم يرد عليه  
اصر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجب في آن كان لا محالة متحركا  
في الآن الفاضل فكان اللا اتصال الذي هو محلوله ايضا حاصلا معه وانما  
لنريد كالحرك الثاني اعني الوارد المتحد لان الحجة يقضى من غير ذلك ان المبلين  
المختلفين ليسا بمجتمعين للاثبات بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر  
ولما كان وجود الميل الاول مستلزم الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك عدمه للمعنى

عن ذكر حصول الميل الثاني ثم اشار الى تفاثر الاثنين بقوله والا ان الذي يصير فيه غير  
موصول دفعة غير الا ان الذي صار فيه موصلا دفعة و اشار الى وجوب وقوع  
الزمان بين الاثنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا و خلافا لان الميل الثاني  
لم يتجدد فيه بعد قائما قال وهو زمان السكون لا محالة لان لسبب الحركة اغنى  
الميلين معدون وهما قد تم الحجة قال بالفاضل الشارح انها يلبيح على استحالة  
تتالي الاوقات وفيه اشكال وهو ان عدم الا ان يكون اما على التدريج او دفعة والا  
باطل ولا نصار الا ان زمانا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوب  
فيلزم تتالي الاوقات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الا ان  
اما ان يكون على التدريج او دفعة تفصيل غير مفهم لان هناك قسمان ثالثا وهو ان يكون  
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس المجتهد عنه استمرار  
عدم ذلك الا ان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس المجتهد  
عن استمرار عدم ذلك الا ان حتى يبق اثباته في جميع الزمان الذي بعده فكيف  
جوابه انما يتبداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انما آخر بل هو عين  
ذلك الا ان ولا يستعمل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الا ان الذي هو  
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ ولا شك  
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول  
لان زمان الحصول يستعمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء  
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل  
شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في  
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيرا لم يكن ذلك حصول شيء  
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت  
ان عدم الا ان للفروض انما يحصل دفعة ثم يتر بعد ذلك زمانا فان حصل  
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله فيه ويلزم من خلاف  
تتالي الاثنين لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الا ان حاصله  
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون له ذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلم لا يجوز ان يبق الالاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماسة مع انطليس  
الزمان الالاماسة طرف ان غير الماسة فتر يكفى هناك ان واحد ويظهر الحجة ان القول على  
الوجه الاول معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هيئة اتصالية لا يمكن ان يحصل  
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية مستمرة وحين ما دلت ولا يلزم من ذلك  
ان يكون حصولها حصول الاشياء كثيرة بل هي شئ واحد من شأنه قبول القسمة  
الى اجزاء فهي قبل عرض القسمة لا يكون الا قسما واحدا منطبقا على زمان  
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجود  
مستمر الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان  
واما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ  
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدرج ويقابل به  
ما يحصل لا على التدرج بل اما في طرف زمان فقط كحصول الحق على مسافة  
او متضمنة لمثلا واما في زمان لا مبني ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان  
بل مبني ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا يكون ذلك الشيء حاصلا فيه و  
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون  
والترتيب مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاصول ولكون المتحرك على  
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك اما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه  
ولهذا حكم الشيء بثلاث القسمة وحكم بان عدم الان اما يحصل في جميع الزمان ان  
يكون ذلك الان طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بالنقطة  
موجود في هذا الصادق على طرف الخط وليس صادقا على نفس الخط للحاصل  
واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس صادقا على طرفه  
ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة بعيدا عليه الحكم بانها ليست  
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة للمذكورة  
في هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الفيلسوف عليها فان اول ما ياتي  
التي يجب ان يكون السبيل لم يحصل موجوبا فيه لا يمكن ان يكون  
سببا لان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يقتضي ان

حدوث سبب متعذر لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الثاني ليس من  
الموجوب ذات التي يحصل في ازمته دون اطلاقها ولا ما لا يوجد الا في اطلاقها  
ولا مما لا يكون منطبقا على ازمته فمما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطلاقها  
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب لذلك  
تجب من ايرادها بما بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة  
المشهوره اشتغال تقريره على ذلك الحرك الموصلة واشارة الى وجوبه  
في ان الماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يقرر من  
الذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية  
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود  
اولا ثانيا بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا اثر يقوى وجودهما في زمانين  
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما  
وفيها من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة  
في مسافة ينتهي الى سكوت أقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين  
المختلفتين شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية  
وتقريرة ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة  
الى سكوت لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة  
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فلحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون  
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستدقة كما سبق بيانه  
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة للمستقيمة فاذا هو وضعية  
دورية واحتمل ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير  
المجموع لحركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكونا مستند الى  
ما هو مثله في الاتصال الواحد في اذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة  
متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يقتضي اثبات  
السكون المذكور كل الا مقدار فائدة انها يجب ان يق صار غير متصل ويجب ان يق  
ما يقولون صار مغاير فالان الحركة والمغايرة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس بغير دفعه ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلًا واقع  
دفعه اقول هذه المفارقة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم  
التي حكينا عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد  
الوصول مفارقًا وقدر عليه من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة  
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنده والحركة ليست وقدر دفعه بل في زمان  
ولا يوجب جد منها شيء وهو وان كل جزء يوجب جد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء  
يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فافهم لا يصح ان يقال صار  
المتحرك مفارقًا ومباثًا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل جدًا كان  
موصلًا او زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشيء غير موصل قدر دفعه في آن  
كما دفعه في زمان وما ذكره الغني في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة  
ان بدلت لفظ المباثة باللاماسة فغير منات لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها  
ضعيفة والوجه التي يكون فسادها من جهة المضى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتبديلا  
غير متضمن في المضى اما الوجه الصحيح فربما يؤهم فسادًا اذا لم يكن الفاظها مطابقة  
معانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير المسئلة تدليك بالحركة التي يجب  
ان يطلب حال القلق عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورانية اقول قد مر  
في الفصل الاول من الفصول الثلاثة للماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون  
على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الفعلية المتناهية  
هي الدورانية فاذا ن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير  
متناهية هي الدورانية لا غير لما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم حصل هذا  
الفصل تدنيًا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها  
بحسب المدة والعدة اشارات اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير  
متناهية تحرك جسمًا غير لانه لا يمكن ان يكون الامتداد هيا فافهم لا بقوة  
جسمًا ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى في القوة تصرف ضنا انه يحرك اجسام  
في الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المسد المنفرد فيتمتع الزيادة التي  
بالقوة في الجاني لا في صيد الجاني لا في متناهيا ايضا هذا حال اقول يريد بيان

امتناع كون القوى الحيمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المنتهية لو كانت  
حيمانية وحركت جسمًا فلا تحلها ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر وبالطبيع  
لانه ما ان لا يكون محلًا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتل  
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعدة فقول لا يجوز  
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحريك جسمًا غيرًا إشارة الى فساد القسم  
الاول والحمد عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتدًا هيًا وذلك لما مر من وجوب  
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مغز وحركت  
لانهاية فالحسب الامتداد الزماني وبحسب اعدة في القوة فان غير المنتهية هي الخرج  
الى الفعل فتحرر ضنا ان ذلك الجسم الحرك محرك جسمًا آخر شبهها بالجسم الاول في  
الطبيعة واصغر منه بالمقدار لتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب  
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة  
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم  
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر  
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر  
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا العريضة عليه الشئ في  
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من اللفظ الثاني ومما سيأت  
ولما كان مبدأ التحريكين واحدًا بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب  
الاخر التي فرض الانهائية فيه وكذلك اللقمان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون  
من ذلك الجانب ايضا امتدًا هيًا وقد فرض غير متناهية هفت فاذا في هذا العرض  
محال واعلم ان هذا الذي ان اعمر مأخذًا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة  
الغير المنتهية لو حركت بالعرض جميع مختلفين لوجب ان يكون تحريكها  
ايها متناهيًا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت  
غير متناهية هفت فاذا ان القوة الغير المنتهية سواء عكست حيمانية او غير حيمانية  
يتعذر ان يكون مباشرًا لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الحيمانية  
لان عرضه في هذا الموضع هو نفي الانهائية عن القوى حيمانية والاعتراض المشهور

الذي اوجده الفاضل الشارح عليه تجريزان يكون التفاوت في التبريكين  
بالسرعة والبطء وتحر لا يلزم منه انقطاع احدهما من الآخر بل بان المبدأ بالقوة المذكورة  
ههنا هي التي لا تخاف لها باعتبار المدة والعدد دون الشدة على ما مر في قوله وارج  
عليه سواء الاخر وهوان القائلين ببقائها هي الحوادث لما استدلوا بوجوب  
ازدياد كل يوم على تنهاهيات الشدة عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع  
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن  
ان يكون مقتضياً لبقائها قال ونفاً كل ان يرد عليه ههنا ما رده به هو عليهم  
بعينه هو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في  
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والتقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته  
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة تحوية على تلك الافعال  
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريكها لكل اقل من  
كونها قوية على تحريك الجزء فوعد التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث  
فان مجموعها لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والتقصان  
شعر قال الفاضل الشارح وللأسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت  
القوة على تحريك الكل والجزء بقوى التفاوت في تلك الافعال وهم سعيده  
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث انما انتهى به بل فكرر  
في آخر المعطاة من ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعلوم  
قد يكون فيها اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام  
تصريح بان كثرة القوى وقلة لا ينافيان كونه غير متناه وكيف مر بما يوصف بهما  
وبالانتهائية معاً في النظر الاول اذ اختلفت جهتاها اعني جهة الكثرة والنقلة ووجهة  
الانتهائية فبيان ذلك ان كل ما يمتد من ثبات العقل اولى بالخارج مقداراً كان  
او عدداً فيمكن لا محالة الامتداد بهجتان فيمكن ان يوصف ذلك بالامتداد  
في الجهتين معاً بالتناهي او يسلب عنه فهما التناهي اويي وصف في احداهما بالاسلوب  
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والامتداد من عليه لا يصح كون الا في الجهة  
الموصوفة بالانتهائية لانها من خصائص الحكم المتناهي فافان الحكم بها من وجه صحيح



لا يثبت في سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور وما امتنع سلب النهاية  
عنه اذا كان موجوباً على ما هو المنتظر عند جمهر الحكماء فذلك الامر يقتضيه  
من مفهومه وهو غير مانع فيه واذا نظر هذا فنقول لما كانت لا نهاية للحادث  
في الجهة التي تلي الماضي وانزديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستلزام  
على وجوب الثبات في جميعها كما هو واما الاصل الصارفة عن القوة المذكورة فلما  
كان لا مقدار لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولتقصان بحسب طلبات  
المقصورات المختلفة وجب ان يكون التقاطعات في الجهة الاخرى واجوب التقاطعات  
تناهياً في تلك الجهة ايضاً وبذلك افتقدت الصورتان فهذا ما عندى في هذا  
الموضع وما عباره الشيفر في الجواب المحكي عنه فليقلع الى بالقاعدة حتى انظر فيها مقول  
اذا كان ثلثي ما يحرك جسمين ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر  
للقويك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اقل من حيث  
الماودة اصلاً اقوى لحداف من يمانعة كون القوى الجسمانية غير متناهية  
التحريك بالنفس راو ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضاً فقلنا  
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث  
هو لما هو يمكن مقتضياً للتحريك ولا يمتنع عنه بل كان ذلك القوة كلها كما مر فاذن كبيرة  
وصغيرة اذا فرضنا مجرد من عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان  
الجسم من حيث هو جسماً فاعنه مقول ما اخرى القوة الطبيعية للجسم اذا  
حركت جسمها ولو كان جسمها معاودة اصلاً فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت  
في القبول بل حسي ان يعرض ذلك بسبب القوة التي هي ثمانية وهي ان القوة الجسمانية  
للمساواة الطبيعية اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن  
المعاودة والالم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره  
تفاوت في القبول لما من في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها  
يختلف باختلاف محلها على ما سيأتى في المقدمة الثالثة وهناك ليستبين  
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوايل لا غير فهو  
في الطبيعة بحسب الفاعل لا غير مقول من اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو حصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتين  
بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة  
اقول هذا لثقله وان هو ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام  
ويتناسب بتناسب محالها المختلفة بالاكبر والصغر لانها حالة فيها حقيقة يتجزأ  
والفاظ الكتاب واضحة قوله نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة  
طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية اقول لما فرغ من المقدمات  
شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فقولنا ذلك لان قوة ذلك  
الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لوانه اقوى اشارته الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس  
زيادة جسم في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركتين  
واحدة اقول اشارته الى المقدمة الاولى والى سبيل الاحتياج اليها وهو ان المعاودة  
لوا كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها  
في الصغير كانت نسبة المتحركين والحركتين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة  
الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركتان مختلفتان اقول اشارته  
الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبيل لظواهر لا بسبب  
التقابل وقوله فان حركا جميعهما من مبدأ أصغر ووض حركات بخلافهاية عرض  
ما ذكرناه اقول تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك  
وقوع التقاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويزن منه تاهى الاقل لما مر و  
قوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة  
متناهية فكان للجميع متناهيا اقول بتقدير لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك  
لان اللازم مما مر ليس لا وجوب تاهى الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكونها  
ذات في الجهة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية  
فعل متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بمواحدة بل انما لازم الحال من حيث  
ما ذكرناه وهو ان تاهى حركات الاصغر يقتضي تاهى حركات الاكبر ايضا لكونها  
على نسبة جسمية المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب  
قاعلونا ذكرنا ان العنصرين يدبيان متناهما كمن القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فانه بامتناع صدور مسمى التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع  
 من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية  
 الغير المتناهية محركا بالقسر اعم مأخذا من الموضوع الذي استعماله فيه فهذا البرهان ان  
 اقامه على امتناع كونها محركا بالطبع اخص تناولا مما يجب ذلك لانه لو قيل لا على  
 امتناع صدور التحريك الغير المتناهى من قوة حالة في الجسم لا معاوقة فيه منقسمة  
 بانقسام ذلك الجسم على التشابه بالطبيعة والنفوس العقلية المنطبقة فاجسامها  
 وبالجملة القوى المتشابهة لحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي  
 يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة  
 عن النفوس الذاتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات  
 يقتضيها طباعها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس  
 ولا ينقسم بانقسامها لما كانت تلك الحال اجساما اليه فاذا هذا البرهان كان  
 اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور  
 العقلية المنطبقة في هيولى لاها مبدأ التحريكات الغير المتناهية الكفى الشيف  
 بهذا البرهان المشتغل على حصول مقصودة تدنيها بالقوة المحركة  
 للسماء غير متناهية وغير جسمانية في مفارقة عقلية اقول وفي بعض نسخ في غير  
 جسمانية في مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان  
 لا يكون الادورية وبان في البطل الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي  
 فان ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور  
 في الفصول المتقدم ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية  
 فان ثبت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية والى جميعها ان  
 يكون مغارقا فاذا ان هي مغارق والمغارق اما نفس او عقل والنفس المغارقة اذا  
 حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله ويخرجها بالقوة من الكمال الى الفعل والا  
 فلا احتياج لها الى التحريك فاذا من متفكرة في التحريك الى شئ يكون كماله موجبة  
 بانفصل المحرجه تلك الكالات النفسانية من القوة الى الفعل وفي الى الشئ هو  
 عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبيل لاول التحريك السماء فاذا بالقوة كماله

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتبليبه ولعلك تقول قد جعلت  
السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشرة للحريك امراً  
عقلياً من قابل هو قوة جسمانية لجوابك ان هذا الذي يشب هو الحركاء اول ويجوز  
ان يكون الملاصق للحريك قوة جسمانية اقول في اثنين في الفصل العاشر من هذا المط  
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم  
بانه مفارق عقل وذلك توهم منا قضة فذبه على ان ذلك غير منا فخص لان الحكم  
بان المباشرة للحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ياتي كون العقل مبدأ من وجه آخر  
واعلم ان تحريك النفس تحريكاً فاعلم تحريك العقل تحريكاً غائياً والغاية وان كانت  
من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد في من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار  
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يخل ما اشكل على الفاضل الشارح  
وهو ان الحركاء القريبين كان جسمانياً فهو نفس ولا فهو عقل ولا وجه لكونهما  
مقاسبين وهم وتبليبه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك  
لاداء الحريك فيكون بغين هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير  
متناهي الحريك تحريكاً شيئاً آخر ثم تصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية  
لاعلى انها يصدر عنه لوا تفر دبل على انه لا يزال يفصل عن ذلك المبدأ الاول بفصل  
واعلم ان فعل الانفعالات الغير المتناهية غير ان تأثير الغير المتناهي هو التأثير الغير المتناهي  
على سبيل الوساطة غير تأنيده على سبيل المبدأية وانما الممتنع في الاحكام احد هذه  
الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشرة للحريك السماء قوة جسمانية  
فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة السماوية  
الدائمة ههنا وفيه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهي التحريك  
تحريكاً في حاله في جسم او يتجدد منه في تلك القوة او من متعبد غير قارة ثم يصدر  
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لوا تفر  
بل على انها تنفصل دائماً عن ذلك الحركاء العقلي وتنفصل بحسب نفعالاتها تلك شعور ادنى  
البيانات بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية  
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدأية وفكر ان الممتنع على

هو الثالث فقط واعتبر الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يمكن علة للتغير وان جاز فيلزم منه صدور الحركة منه من غير احتياج الى نفسية لا يمكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال افعالها من العقل دائماً والجواب ان للتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وحده الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجددها في احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او تمهيدي يكون كل حركة علة للتجدد حال وكل تجددها حال علة للتجدد حركة فيحصل التجددات في الحركات والحركات في المتحركات فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو يعقل لما امتنع في العقل انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسمة ثبوت نفسها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية بحسب القوة لانها عن العقل فليس بالزام على الشيء لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر لفعالاته واهماله اشياء في المبدأ والمفارق العقل لا يزال فيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على الفضايل المذكورة من الانبعاث ولان تاثير المفارقات متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان الحركة الاولى هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول البيان كيفية صدور الاحوال المتحددة في النفس العقلية عن العقل وصدور افعال مجسديها عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهدا صا

للساكنين قد شهد بان محرك كل حركة محرك تحركات غير متناهية وانه غير متناهية القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية ففضل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاولى قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا تصور عقلية ولم يحضرهم ان للتصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب محركه بذاته وانت ان حققت لم تستقدر ان تقول ان النفس لنا طاقة التي لنا مقركة بالعرض لا بالاجزاء وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صادرا له وضع وموضع بسبب ما هو فيه

تعزيز ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطوقه في قوله قد مر في بيان كثرة

العقول ان يعم ما من المشايخين ظنوا من التشبه به في جميع السموات واحدا من المعلوم  
الاول قد حكم في موضعين حديثه في موضع آخر بكثرته وذكرنا وجهه في كل  
واحد من قوليه فذلك القوم من عمو ان الحركات السماوية هي نفوسها منطبقة  
في اجسامها ولزم منهم القول بتحريكها لغيره في الحال في المتحرك بالذات متحرك  
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحريكه الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي  
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وروي الحرك الذي لا يتحرك من حيث  
هو محرك هو العلة الاولى او افضل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين  
متحرك اما بالذات او بالعرض ذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون الحرك  
غير متحرك من جهة ما به بحركته فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث  
كونه حركا في مادة وهذا هو الذي جمده من معنى الكففاء بالصورة المنطبقة  
في مواد الافلاك والنفوس المذمومة والحقبة في التشبه عليهم في هذا الفصل  
بشيخين احدهما قول المعلوم الاول في ان ما من حركة مذهبية وذلك انه يصح  
بانه محرك كل كره جوهر معارف من القوة ثم سر قد غفلوا عن جميع القول والتمسوا  
والثاني اعترضهم بان النفوس السموية تصور اب عقلية هي صلاى تشققاتها  
وتقريب ذلك ان تصور الحرك لا يمكن ان يكون بحسب وقوة جسمها من المطلقا  
وكل متحرك بالذات او بالعرض في القوة في ان تصور العقل لا يمكن  
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض في القوة في ان تصور العقل لا يمكن  
فاذن هي عقول مفارقة عن محرك بالذات وبها هي ثمرات انشيع انزال وهم  
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتسم النفوس العقلية بها  
بيبان معنى الحركة بالعرض ونقي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وحجبه فذلك  
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشايخين لا يذهبون الى ما ذهب اليه انقوم المذكي  
وانما يذهب اليه قوم منهم لا من يد تفصيل ليدل على ذلك قول الشيخ في كتابه المسمى  
بالسبيل اولها فاذ قال هذه الية اربعة وانفيلسوف يصفه عد فالكلمات المتحركة على  
ما كان ظهر في زمانه وينبع عنه ما عدا المسأله المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في  
رسائله التي في المبادئ ان محرك حركته في ذاته واحد ولا يجوز ان يكون عددا

كثيرا وان كان كل حركة محركا ومشوقا فاختصاصه وثباته مستطوع من غير حرج ويقول ما هذا  
معناه ان الاشبه واللاحق وجود مبدأ الحركة خاصة لكل فلاك على انه فيه وجوب  
مبدأ الحركة خاصة له على انه معشوق ومفارق ابتداء الحركة الاول ليس منه

حيث يتالي لوحدانيته فلنظام مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لوحد بسيط اللهم

الا بالمتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فنتفخ ذلك ان المبدأ الاول  
لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيث يتالي بل يمكن ان يكون عنده اثنان معا لانك

علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علمته للاخرى بالاطلاق ولا واسطة

بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو اول لكل واحد منهما فلهما معا ولا يكونان معا

هما لا ينقسم بغير توسط فالمعول الاول عقل غير جسم وانت فقدت محرك وجوب

عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقل

اقول يريد بيان ان المعول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل محمض قال الفاضل

الشارح هذا الفصل شتبل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثلاث لا ثبات العقول وقدر

ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانية كما بين في النقط

السادسة فلنظام كما علمت في النقط الحامس ان لا يكون مبدأ الا لوحد بسيط الا بالاعتبار

وكل جسم كما علمت في النقط الاول مركب من هيولى وصورة فنتفخ ذلك ان المبدأ الاول

لوحيد الجسم يمكن ان مؤلفا عن شيتين او يكون وجوبا للجسم عن مبدأ فيه حيث يتالي

ليحتاج ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النقط الاول ايضا ان ليس

بهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحد منهما فانه

ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجد هما معا ولا يجوز ان يكون علمتهما القوية

شيئا غير منقسم فاذا ان المعول الاول جسم بسيط ليس بجسم ولا جز مجسم

ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقد علمت في هذا النقط وجوب عدة

عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحريك الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ

الاول في سلسلتها اى هو ايضا محرك الافلاك هو اول الافلاك او في حيزها العقل

ان لم يكن محركا لافلاك اى يمكن مشاركتها في التجدد والبراءة عن

القوة التنبية قد يمكن ان يعلم ان الاجسام الكرية العالمية

في

افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **قول** هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب  
 اكثرها مباح من بيانه ولذلك لا يسميه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبها على  
 كثرة العقول في الاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها  
 عنى لقوسها والثالث معرفة كثرة مشتقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة  
 اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترخيص على من  
 علمها الفاعلية ووعده للبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم  
 الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكن ان تعلم ويستقل ببيانه وان اورد صاحب  
 النظرا هل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى  
 كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارت والى ثوابت والسيارات سبعة و  
 الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق  
 الى معرفة وحود الكواكب هو العلمان لاخير الى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد  
 واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب من جهة  
 بالرصد بعد تهديد اصول الحكمة وهي استناد كل حركة الى  
 جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحوى عليه بالعرض ووجوب الاعتدال في  
 الحركات الفلكية المستدرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الفرق  
 والا لقيام على اجرامها وقد اختلفت اهل العلم في عددها اختلافا لا يجمعون والى  
 بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما البسيطة او مركبة  
 والى جزئية ينقسم الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطية  
 بعضها ببعض بحيث يماس مقرر اهل محذب السافل يكون مراكز الجميع  
 مركزا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلذلك الثوابت فانه مما لا بد منه  
 وان كان كل الثوابت على افلاك كثيرة ممكنة وهذا الفلك هو ايضا فلك  
 الميسر وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور والله كان فيه  
 ايضا خلافا والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك بل كل بالحركة اليومية  
 وحملها محيطا بالكل تحران الفريقين جعلوا الفلك لكل كوكب منفصلا  
 الى اجسام كثيرة يقتضيهما الاختلافات حركات فلك الكواكب طولا وعرضا واستقلا



من رجعة وسرعة وبطوة وبعد أو قرأ من الأرض من غير المحصلين منهم من جعل تلك  
 الاجسام اشكال غير الكرة كالقائليين بالنشوءات الحلق والدفون وامثالها وجعلوها  
 منضوطة في حق مشترك عليها هو شئ ذلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً  
 مختلفة كالقائليين باسترخاء وتارها عند الرجوع وما يقابلها عند الاستقامة  
 وكالقائليين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة  
 متشعبة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين ييلقن مواد  
 القوانين المحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب  
 استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من  
 خمسين ومانوته والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس ان الفاضل اشبهوا  
 لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج من كنه من كنه العالم سيما من  
 محله مقعراً فوقه وبمقعره محدد ما تحته وهو فلكه الكلي المشتغل  
 على سائر فلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوز <sup>بجوز</sup> فاما الجوز فانه  
 اناكل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكه خارج المركز عن مركز الارض من شدة  
 عن الممثل والماكل يتماس محله بالماكل على نقطتين يسمى بالبعد عن الارض  
 وبما والا قرب منه حضيفاً وفلكه اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض <sup>بجوز</sup>  
 في شئ الخارج المركز مما بين محله على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض  
 فدورة واترهما حضيفاً ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز  
 او التدوير من غير حجاب احد هما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس  
 رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة من كونه في  
 تدويرها بحيث يتماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس لمرورها  
 في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً اخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجاً  
 للمركز يشتمل المثل على احدهما اشتغال سائر المشتلات على امثاله وهو الذي يسمى بالمدبر  
 ويشتمل المدبر على الثاني اشتغال المثل عليه وهو المسمى بالحامل <sup>بجوز</sup> فاما  
 فلهما اشتغال عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا <sup>بجوز</sup>  
 اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرين منها اربعة

المراكز المراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عند وستة افلاك تدوير يخرجه افلاك  
 الاعلى بالتحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونها ويحرك ما دونها ويحرك ما دونها  
 بالتحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها وكل فلك من البداية حركة خاصة  
 الا المثلثات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين  
 فينظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات افلاك  
 الخارجة للمراكز والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا  
 الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية لا حجة  
 لها تدوير الخمسة المتحركة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة للقنصية للتأخر  
 الذي يخص الفلكين العظمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة  
 كما ان اثبات اجرام اخرى يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين  
 في عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لاحيل هذه الحركات  
 لان الامراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القبول  
 المحصل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان يعلم ان كل  
 جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافقا للمركز او خارجا وقل كما عدا  
 مثل التدويرات او كوكبا فثبتا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا  
 الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك  
 هي مكوّنة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويريدك في ذلك بصيرة انك اذا  
 حاز القمر في حركته المتضاعفة ووجبة وحال عطارد في اوجبه وانذ لم كان هذا  
 اخرايق يوجه حريان الكواكب او حركت فلك تدويره لخريرض ذلك كذلك اقول وهذا  
 هو المطلوب انهم معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكيم لذلك  
 قال ويلزمك على اصولك علما انهم اختلافوا في حركات الافلاك  
 الجوزية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها يتحرك في  
 منزلة حيوان واحد فهو نفس واحدة تتعلق بالكواكب التي تعلقها وبذلك  
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبها ولا باعضائه الباقية بعد ذلك  
 بنفسه فالقوة المحركة متحدة عن الكواكب الذي هو القلب في افلاكه التي هي كالحركة

والاعضاء المأهولة وعلى هذا المقدر يكون النفوس الفلكية تسعة اثنتان للفلكيين  
 بعضهم وسبعة للمسيارات وادراكها قد ذهب اليها القوم الى ان كل فلك من الافلاك  
 المتحركة في نفس محركة اياها وكذلك كل كوكب وبما اثبتوا للكواكب بضرركات  
 وضعية على انفسها كما اثبتوا فلا كما فان حكمها في وجوب اخراجها الا وضاع  
 للمصنعة من القوة والفعل . احد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر  
 فان لم يكن محميا لا يتراعى فيه الا الحواس كما يرى من الحلالات وقوس وقرصا وحسبا  
 موجعا وواقعة بمنزلة بل كان شبيهاً موجعا اذ فيه ثابتا في جميع الاوقات  
 على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارته لكن بحركة القطع في فيه  
 . شمس . والظاهر انه لا يكون شبيهاً موجعا كقول جيبس امته وامدنا  
 تقين . عن . الطبعي معدد النفوس من الحركة عن هذا امران عددا لا في  
 والكواكب جميعا والشخص حكمه في الكواكب بقوله . كل جسم منها فلكا كان وكواكب  
 شيء هو صمد . مستند على نفسه لا يتم الفلك في ذلك . لكواكب يوقد  
 ما نذكرنا كميل . ووجوب كوكب الافلاك الخارجة من مركزها المتزايد وان كواكب  
 مختصة في الاداء بصور كجارية زائدة على صور استدارات ان الشخص فيهم  
 المذهب هو بانيه عند السواد . هي ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الخبيث  
 في المياه فان . ناس يتكثرون في اللقطة في لكثير الحركات متبني عليه واما انما  
 التبعين احدها البرهان السلي المنعقد وهو مقتضى الحق والالتزام على الاجسام ذوات  
 الحركات المستديرة بالطبع قايده اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض  
 الى كوكبه لان يتحرك بها احرام الافلاك والثاني بان حادسي وهو ان يصعد  
 والاعتبار يدلان على مطافاة من كثر تدوير القمر وجهه في كل دورة مرتين وهما  
 كونه في الاستقبال حضيفه ايضا من تين وهو عند كونه في التسليم  
 الشمس وكذلك عند كونه في عطارا وجهه في كل دورة مرتين احدهما  
 عند كونه في تاريجنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول  
 الثور لان اوجه العقرب يكون ابعده من الارض من اوجه الثور في غلاو القمر  
 فان اوجهه متساويان ومطافاة حضيفه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه في اول برج السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للنقد ويرحركه  
بل كان التدرج هو الذي يقطعه الحامل بحركته وحده لم يفرض ذلك كذلك  
واوجهه في القمر هو ان حامل تدرجيه يتحرك الى توالي الدوير كل يوم اربعة وعشرين  
حين وكسرجيه من ثلثائة وستين جزء من المحيط ويحل التدرج معه ولذا نزل تحرك  
تجركته وحركته للمثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا ويحل الحامل معه  
فيمدح اقلها بمثلها من اكثرهما قصاصا للاختلاف في الجهتين وبقي حركة مركز التدرج  
موضعا لاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والنقد يلاطفي قد اقتضى ان يكون مركز  
الدرج عند ما قام السرطان في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع المفاضة  
آخر اربعة ثورين مدار الاوج فيكون حدهما يعني الشمس على بعد احد عشر جزءا  
او اكثر من ذلك في وجهه ومركز التدرج مما يلي جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحرك  
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من حبال الجهة التي تلي المركز منه ايضا وكانت الشمس  
منسطة بين الاوج وبين مركز التدرج على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر  
جزءا وكسرا مجموعهما من بعد مركز التدرج من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف  
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك الفلك بالحركة  
مضاعفة وهكذا يسمى ما بعد يوم حتى فاصار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد  
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي  
المركز مفاضة الاوج اعني الخفض فاذا فاصار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل  
الاوج من الجانب الآخر فافا في استقبال الشمس وكذلك في التربع الآخر فاذا في المركز  
وفي الاوج في الاجتماع والاستقبال والخفض في المربعين واما عطار فاما كان  
له فلكان خلف المركز اعني المدين والحامل واوج المدين يتحرك بحركة التدرج  
المنهية به في زمانا الى اول العقرب وكان المدين متحركا بالحامل على خلاف التوالى  
قد رسيه الشمس والحامل متحركا بالتدرج على التوالى ضعف ذلك وكان  
النقد يلاطفي مقتضيان يكون مركز التدرج في الاوجين معا وجانب التدرج الفلكان  
عن ذلك الموضع اوج بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سائر الشمس عن اوج  
المدين بعد ذهاب اقل تحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سائر ما البعد بين الاوجين

فيكون اوجر للمدين متوقفا بين اوجر الحاصل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز  
عن اوجر المدين نصف دورته واستقبلها اوجر الحاصل من الجانب الاخر فهاذا هو المركز عند  
خفيض المدين ولا جلا في ذلك كان المركز في هذا الاوجر اقرب الى الارض مما كان في  
الاوجرين معا فيكون اقرب وايك من المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن  
الاوجرين المتقاربين ويكفي ان لا يحاذية الى الاوجر الا في اقرب من الاوجر الا بعد وهم  
اول السرطان والسموت فانهما على التثليث من الاوجر الا بعد وعلى التثليث من الاوجر  
الاول فلهذا حال القرعة عارضا في اوجرها اى في موضعها الى اوجر الحاصل مرتين في دورته  
واحدة وذلك ما نفيتم به انحد من يكون الحركات مستندة الى الافلاك  
لا الى الكواكب انفسها فاذ لا يلقه خرق في اجرام الافلاك وانك انما ضل الشارح  
حيث انكون الجسم الى احد متحرك كحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يار الجسم  
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان كاسية  
بالذات او بالعرض اوجهه اتم قال لا يونا فاقترى الرحي يقول الى جهة والنقلة عينا  
اخلافها لا تاتقبل له لا يجي بان يكون للنقلة وقفة حال حركة الكوكب ولو وقف حال حركة  
النقلة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والحجاب  
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة  
متركة منها فانه الحركات اذا قرت بحيث وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة  
تساوي مجموع عرواويها في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضلهما  
البعض على البعض وسواء كان الحركتان فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة  
مركبة الى جهتين بنقطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتحركات  
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة  
الواحدة كما يكون متشعبة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة  
وكل بسيط متشعبة وكل مركبة مختلفة ولا يعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس  
الى متحرك كما هو الاول بالذات والى غيرهما بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد  
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا اظهر ذلك  
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحرك كحركتين حصول دفعة في جهتين بل يجوز ذلك

الى ارتكاب شئ مستبعد من اجل تنبيه وتعلم انها كلها في سبيل الحركة  
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان  
 السافل منها معشوقة الخاص هو ما فورة **اقول** وهذا هو المطلوب الثالث وهو  
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشقة كما امرنا اثبت  
 ذلك بعدا بطل القول بان افلاك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العاظم مسرعا  
 والقائلون به يجعلون اول الافلاك فكما ساكن متشوقا غير مشتاق يقطع  
 به الاشتقاق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى نقرات من  
 القدر ماء وانما عسير الشئ عنده بقوله وانما يقال اشارته الى انه مذهب لقوم  
 ولما تقدم ابطال هذا الرأى في الفصل الثاني عشر من هذا المنظر تعرض ههنا  
 لذلك وانما ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها الجذبة لا الى الاحسام المحيطية  
 بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول للمتشوقة ايضا تسعة  
 عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمى العقل  
 الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشئ الىه يكون عددها عددا لا فلك  
 والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المنثبت بالدليل هو ما يقطع بان  
 العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه من المحتمل اذ لم يدل  
 على قناعة باكمل قولى وتعلم انها تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبائع  
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب قياس الى  
 الطبائع العنصرية طبيعة خامسة **اقول** ولهذا هو المطلوب الرابع وهو  
 معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيء استدلل على ذلك باختلاف  
 الاوضاع والايون والحركات التى هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذا كان مختلفا  
 بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك حقيقة واشتراك  
 فى استندار الاشكال والحركات واصتناع ترانها عن الايون والاشكال وذلك المعنى  
 طبيعة عامة هي ضد اجنس يشتمل عليها وهي التى يسمى بالقياس الى الطبائع  
 العنصرية طبيعة خامسة **قولى** فبيدك ان تنظر هل يحى زان يكون بعضها سببا  
 قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تنويع

من ابيان لك ما اقول هذا هو الحق على تعرت المبادئ انما علمية لهذا الاجرام اهل اجرام  
 مثلها بم يوقر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية انا فرضنا حباً ايضاً  
 عنه فـ ر ثانياً جدي رغبة اذا صار تفحصه ذلك الشخص المعين فلو كان  
 جسم فلي علة الجسم فلي يحوي به كان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجوب العلة وجب  
 ان كان هـ الوجوب والوجوب بعد وجوب لعدة ووجوبها ولكن وجوب المحوى  
 وعدم الخلاء في ايها مما عا اذا اعتبرت ان شخص يحاوي العلة كان معه  
 المحوى لان تفحص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعاول  
 فلا يلزم ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه و غير واجب مع وجوبه  
 فان كان وجوباً مع وجوبه كان املا للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه  
 يـ مـ مـ مـ وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب علة فان الخلاء  
 غير متعذر بل يتبع بسبب قد بان انه متعذر بذاته فليس من السهائيات علة للشيء والمحوى فيه اقول  
 قولنا انما في هذه الفصول مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات  
 العقول هي ان يتبين امتناع كون اجسام والحجب آليات علل الاشياء من اجسام ويترجم  
 ان يكون علمها المفارقات ولا يجوز ان يكون ذلك ان تعال علة لها لا امتناع صدى  
 الجسم عنه بلا واسطة كما صرنا في علمها مفارقات بعد الاول وهي العقول استول  
 والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام لعلية علة لبعض  
 ولما كانت الاجسام العلية منقسمة الى سماوي ومحوي وقد انت علمية الحاوي على تقدير  
 الجواز اقرب الى الله هو مقدم بيان امتناعها واعلم ان اندر هان قاعاً على امتناع صدى  
 جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه الذي علم على ما سيأتي لكن ما كان بيان  
 امتناع كون كل جسم حاوياً لعلية المحوي طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء  
 قدم ذكر هذا الوجه وسهله بالهداية فان سلوك الطريق الخاصة هو جوب الى الهداية  
 من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها  
 ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشيء الا بعد صيرورته شخصاً معيناً  
 فان الطبقة النوعية ما لم تكن اشخاصاً معينة لم توجد في الخارج والثانية  
 ان العلة ما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوبه لمعلول ووجوبه

١٠  
١٠

متغيرين وجود العلة فان اعتبر العلول مع وجود العلة كان حاله حر الامكان لانه  
لا يجب بعد وكل ما الحجب وكان من شأنه ان يجب المحوى ممكن والثالث  
ان الشككين الذين يكونان معاً لا محبة للمصاحبة لا تقاوية بل معية بحيث  
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجوب والا مكان  
لان تخالفها في ذلك يقتضي امكان انفكاكها وتفرقها بحجة بعد تفرق هذه المقدمات  
بان يبقى لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى وحر كان  
وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة  
الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقان اعتباراً واعتبار وجود المحوى  
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذا نزل من ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكن  
لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء مسكناً  
لصحة محتجته لذاته فمتى فاذا نزل الحاوي ليس هذه المحوى كما علم  
ان قولنا الخلاء مستلزم لذاته ليس منصفاً ان الخلاء ذاتاً هي القضية  
لا مستناع وجوبه بل معناه ان تصوره هو مقتضى لا متناع وجوبه  
والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور  
الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو  
ملاءم اذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يبقى كونه  
عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوى واجباً بنفسه وذلك  
لاولئك الغير الذي يفيد وجوب الشيء في هذا الفرض هو الذي يجعل  
المحوى بحيث لا يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يخبركم  
بى سواب عدمه بالمعنى المذكور ولقد علمت ان ما يمتناع افادته وجوب  
المحوى زائلاً بطلان المحوى يكون وسبب الغير اذا لم يكن معاً ولا الحاوي اما مع  
نفيه معاً ولا الحاوي فهو محتجته لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول  
الشيخ اذا فرضنا حجباً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله  
فالوكان جسم فلنكن الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل القياس  
فان القياس استثنائي وانما اورد تأليه كلياً غير متخصص بهذا المعنى متهيد



لا يراد به مقتضياً وقصداً بل لا يضره وهذا التالي هو للمقدمة الثانية وفتوله  
ولها الوجود والوجوب فيجب وجوب العلة ووجوبها بيان لذلك المحكم الكل  
في قوله ولكن وجوب المحرم وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل  
الاجمال وفيه إشارة الى المقدمة الثالثة قرائنه عاده وجعل التالي مقتضياً  
بجملته بوضع بقوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي العلة كان معه المحرم امكان لا تشخص  
العلة متقدماً في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء  
التالي مفصلاً فقال لا يخلو ما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه امي مع وجوب  
الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحرم  
واجباً مع وجوبه ايضاً بناً في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً  
معه هفت وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحرم فهو ممكن في نفسه واجب لعلة  
في الخلاء غير متقن بذاته بل بسبب هفت فان ليس شئ من السماويات علة للمحرم  
فيه وقد ذكرنا في المباحث ان قوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي الى قوله على تشخص  
المعلول تكرار لما قرره اولاً والاولى حذفه لئلا يتشوش نظر المحقق بسببه والكلام  
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واستعمل الاقتصار على ما قرره اولاً لا غير  
كان في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكناً مع العلة  
واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحرم المعلول فان المحرم  
ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه  
قرائنه لم يمد انه فان ذلك لصار البرهان مقتضياً لا متناع اسناد شئ من الاجسام  
الى علة اصلاً لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فان الواجب  
ان يفيد العلة لكونه جسمياً متشخصاً حاوياً والمعلول يكونه محوياً ليستقيم البرهان  
فان لم يشر هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء المستنع بذاته واذا  
تقرر هذا فاقول ان مرام احد نظم ما اورد في المتن قالا صوب ان يقدم قوله فان اذا  
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجوب المحرم  
وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو ما ان يكون  
عدم الخلاء واجباً آخر فان بذلك يصحيز تقريرنا الى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ويقطع عنه ما يوجب التكرار ولا يبعد ان لا يصل قد كان هكذا وان هذا التقدير  
 والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وما اعتراض الفاضل الشارح  
 بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كما هو يكون ما مع المتقدم  
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوي عند فهمه فتقديره  
 على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجها  
 للدلالة المعاول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما  
 يدل على انحصار حجية الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث  
 اختياره والثاني على ملازمة خاتمة بين شيئين لا يمكن ان يتفك احدهما من الآخر  
 كما مر في الفطال اول قول له واما ان يكون المحوى علة ما هو اشرف واغنى واعظم  
 منه اعنى الحاوي فغير مذهب اليه بوجه ولا يمكن اقول لما فرغ من بيان  
 امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة  
 للحاوي وذكر ان الوجه لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوجه  
 انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او شأنا يوجبها الحق ولما كنت العلة  
 توجبها من المعول لاستغنائها عنه وافقارها اليها وكان الحاوي اشرف  
 من المحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واغنى واعظم منه  
 لاشتراكه بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله معزى بآية كان استناد  
 العلية الى الحاوي اشبه بالحق من استنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك معزى بغيره هو  
 اليه بوجه ليس يمكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاعل  
 الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرى التلفظ بالشرف خطابة  
 وليس كذلك لانه لو عدل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابتا لكانت على  
 امر يعلى بذلك الا كونه خيرا مذهب اليه بوجه واما كونه غير ممكن لمعلل فاما  
 وللمبرهن او يستعمل كل شئ في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتبليغ  
 وطالع تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم  
 من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلع  
 مع وجود الحاوي قد يرعى ههنا كما مر في ما مضى ذكره لا يخلو عن الحاوي وحيثما

عن ملة قبل وجود المحرقي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يعصب مكان  
الحوي اذا كان ملة تسبق المحرقي فيكون المحرقي مع وجوده امكان عن  
يستجد بوجوبه في السطح ولا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا  
بل يجب لبعده واما اذا لم تكن ملة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق محل سطح العلة  
وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق من ماني اصلا واما الذات فانها يكون  
للعلة لانه ليس بعلة بل مع العلة بل نقول بان الحاوي والمحرقي شيئا شديدا فيكون  
تقرير المهر ان يقي لو سلم لك ان على الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل  
الحاوي معلولا لعله متقدمة على علة وجود المحرقي فيكون متقدما عليه سواء  
جعلت الحاوي وعلة المحرقي صادرا من عن ملة واحدة او عن اثنين ويزن ملك  
على خاتك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما نرسم على القول  
بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد ان يكون من ان  
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحرقي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال الال تفسير  
بذلك انه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحرقي او لزوم علة ما عن احدا من  
اثنين قيل لو كان الحاوي والمحرقي او علة ما عن واحد لم يكن الحاوي وجودا بل وجود  
الحوي ولا لعله الحاوي قبل علة المحرقي فلم يمكن ان يتقدم الحاوي تقدم سببه ما  
انما يتقدم تقدمه ههنا بان يكون لعله تقدم على علة المحرقي وحرلا يكون العلة واحدة  
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرنا اوله هذا ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحرقي  
عن واحد او عن اثنين لم يكن معا بقا للثبوت وان اضر في كون الحاوي والمحرقي عن واحد  
يكون احدهما يتقدم سطر دون الاخر لم يكن خاليا عن تصف ما وافق في حله يختلف  
القول على ان باستنادا لسيارات الى عقادها فقال بعضهم انها باسرها تستند في العلة الاولى  
واما يختلف صدقها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شرود يتوقف تلك الصدور  
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط تقدم يكون على مرتبة من المحرقي وقتال  
بعضهم انه يستند الى على مختلف للترتيب وهي العقول فان قول الشيخ سواء كان  
لزوم الحاوي والمحرقي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا للشيء مما مر كان اشارا  
الى انه مبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتقدم على التقديمين وتقرير التنبيه لا رالة

الوهم ان يف تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لامكان الخلافا لما يلزم عند كون  
 الحاوي كمالا وذلك لا يمكن الا بعد ان يتفحصه وتراجع تصرفه الذي هو مكان المحوى وموضع  
 ما يملأه مع حصوله في الحالتين. لكن المحرر معطو لا اما اذا ارتكبن الحاوي علة بدل  
 كان مع العلة على الوجه المذكور فيجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية  
 لا يكون متقيا بما لا لهم الا اذا كان التقدم من ما نيا اما الذاتي فانما يكون للعلة  
 لاما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد تسميه الخاص بالحل  
 لا الذي يكون بالظهور لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم  
 الحاوي بحسب ذاته الجردة من الالفة من غير التعصبا من المتأخرين بالطبع يجب الاستلزام  
 المتقدم من غير التعصبا واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة  
 لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الا لزام والشبهة لم ينف هذا الاحتمال ساقط  
بذلك وهو وتنبه عند تربية التقدير اوخره عن الاصول التي تقرت  
 انه قد يوجب عن غير جسم حاو ويخرج به ليس من عنده هذا الاخر المحوى فيكون  
 وجوبه من الحاوي مع وجوبه لغيره من الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر  
 فانه اذا انتمس ببله بحية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب  
 الحاوي فالجواب ممكن شرايك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه  
 قد لا يجيبه فان الحاوي هو ممكن بحسب قياسه في الاخر الذي هو علته وذلك  
 القياس لا يفرض فيه انما من الخلافة بوجه مما يفرضه تحد الحاوي في باطنه  
 ثم تحد الحاوي لاسن من الحاوي بالذات ما هم بعد معلول فهو معلول لان القبلية  
 والمعدية انما كانتا بحسب العدد في راسه وانما في المحررين لارتكبن عليه ولا معلولية لم يجب  
 بعدية ولا قبلية والجواب ان ما مع العلة عدة لم يجب ان يكون مع  
 القبلية بالعلية قبل الله لا بما في ذلك الوهم من المذكور في الفصل السابق  
 مع زيادة بيان وهي ان الله في الفعل الذي هو علة المحوى لما صدها صفا عن  
 علة واحدة فقد وجب انهم ما في ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة  
 واجبا فلا يمانع من وجود الاخر الذي هو الحاوي ايقنا واجبا وانه يعود المحذور  
 التسمية للجواب عن الذي اسف مع زيادة ايضا وهو غنى عن الشرح وهو

وكتفيمه ولعلنا نقول ان الحاوي والحاوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير  
واحد بل هما مختلفان كما في غير واجب الوجود فاسمعه ان هذين اذا اخذوا معا ممكنين  
لم يكن هذا العجز شئ ولا مكان ان لم يلا كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محتملا  
ممكن م. مع تجديده ان يكون الحيز محيطا فنيقلا سلا وغير محيطه به فيكون خلاء  
القول هذا الفصل واخبر وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي - لئلا ياتي  
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او لنفسه  
التي يكون كنهه او الى جملة اقول آي الديرهان للذكي على امتناع كون الحاوي  
علة للحاوي فانه سوا جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مسببا للصورة  
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزاما مكان  
للخلاء حاصل مع التحيز لان العلة ما هيتم وجودها لا يكون علة ولي هذا الاشياء  
بغير علة فانه لا يتم موجود الا مع الجسيم قل في ذلك قد استبان انه ليست  
الاجسام السماوية علة لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام  
انما يفعل بصورها وانصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها انما لها  
تتوسط ما فيه قوامها ولا تقسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هو لا  
او من آية حتى يوجد هما او لا فيوجد هما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون سببا  
لصورات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصورها لتجدد  
عليها واخبر ان قول الديرهان امتناع كون كل حاو ومن السماويات علة للحاوي وكان الحكم  
بان الاجسام السماوية ليست علة لبعضها البعض مما يقبله الاذهان سبغة فجعل الشين  
هذا الحكم نتيجة للفصل المتقدم لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير بان ختم بان  
بايراد الديرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة للجسم آخر وهذا الديرهان مع قربة  
من الوضوح مبني على مقدمات احد سما ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون  
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجودا بالفعل فان  
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما فيه لانه  
انما يكون بما موجودا بالفعل ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا لافضل الشارح  
علل امتناع كون المادة فاعلة بل المادة قابلة للشئ الواحد لا يكون فاعلا بل

معاً فتمتدحها بان قال نص الشيخ في النظم السأبر على ان علم الباري تعالى بغيره صورته  
 فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد  
 انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً الشيء فان الفاعل يجب ان يصدر عنه للفعل والقابيل  
 لا يجب ان يحل فيه للمقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بل هو  
 والا مكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس في قولها قابلية  
 عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة للجسم اخرى كانت فاعلة  
 بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة في الحالة فيوماً فما متغائران فاذا انقلبت  
 باطل واما قوله الشيخ نص على ان علم تعالى صورته في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيء  
 ان يقول اعتباره كونه عاقل لا لاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ايحتمل ان يقارنه صورة  
 المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بلا اعتبار اول فاعل تلك  
 الصورة وبلا اعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما استدكره في موضعه للثبوت  
 الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركه الوضع وذلك  
 لان الصور صنفان صور يقوم بها والاجسام كالصورة الحسية والوعائية وهي  
 كما ان قولها عمل ذلك الاجسام فكذا لا يصدر عنها بعد تمامها يصدر بها  
 تلك المواقف يكون بمشاركه من الوضع فلذلك فان النار لا تنضج اي شيء انفق بل  
 ما كان ملائماً لجزءها او كان من جسمها حال والشمس لا ينضج كل شيء بل كان مقابلاً  
 لجزءها وصورتها بذاتها لا بمبادي الاجسام كالانفس لمفارقة بذواتها وادوات افعالها لكن  
 النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انها يكون بذات  
 الجسم وفيه ولا كانت مفارقة لذات والفعل جميعاً لذات الجسم وهو امر يمكن نفساً  
 الجسم فحق فظهر ان الصور انما يفعل بمشاركه من الوضع للمقدمة الثالثة  
 ان الفاعل بمشاركه الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لا وضع له والا لكان فاعلاً  
 من غير مشاركة الوضع فحق المقدمة الرابعة ان علم الجسم يكون اولاً علمه لجزئية اعني  
 والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرر المقدمات لعود الى المتن وتقول قوله  
 الاجسام انما يفعل بصورتها اشارت الى المقدمة الاولى وتقول والصورة بالقابلية  
 بالاجسام والتي هي كمالية لها اعني النفس انما يصدر عنها افعالها بقبول

ما فيه تماثلها اشارات الى المقدمة الثانية وقبوله ولا توسط الجسم بين الشيء وبين  
 اليمين الجسم من هيولى وصورته اشارات الى المقدمة الثالثة وقبوله حتى  
 يوجد لها اولها فيوجد بها الجسم اشارات الى المقدمة الرابعة وقبوله فانها الصورة  
 الجسمية لا يكون اسبابا لغيره لان الاحكام ولا لصورته استجابة وهذا كما يتبين  
 امتناع صدور الاحكام عنها وتبين البرهان وقبوله بل لعلها يكون معدة لاحكام آخر لصور  
 ما يتقدم عليها واعراض اشارات الى كيفية تأثير الصورة في الاحكام لآخر ذلك  
 بان يجعل موادها معدة بان صور يفيض عليها من مفيض الصور كاندرا حتى يحل بها  
 ما يجاوزها بالتأخير معدة لقبول صورة هوأية يتحد على تلك المادة ويجعلها معدة  
 لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاحكام من على ما فانه عند  
 تلك الاحكام مستعدة لقبولها ولذا يبقى مخرجة بعد ان يفيضها فانه سلة لها  
 كالشمس التي بعد الاحكام للتسخين يتي الى صورة مخرجة بعد روال الشمس عن مقابلها  
 وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هذا** **وخصيص** **فان**  
 ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب لوجود الواحد فقط لا يشترط شي  
 في جنس لا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر لغير الجسمانية معلولة للاول وقبل  
 ايضا ان الاحكام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية يكون هي من هذه الكثرة وقبل  
 ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معاً لا توسط احد هو او مبدأ الجسم  
 الا بتوسط واجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهراً من هذه الجواهر العقلية واحداً  
 وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد السماوية بتوسط العقلية اقوى قد ثبت  
 بطرق الاربع المذكورة وجوب جواهر مخرجة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود  
 واحد وان وجوب الموجود غير مقول على كثرة تولى الاجناس والافعال فاذن هذه  
 الجواهر مكنة الوجود وانهما معلولة للاول فاذن هذه الاجلها وهم الفصل بالصلابة  
 شرانده شرعى بيان مراتب موجودات وهذا لله اعلم فذكرانه قد ثبت من استناد السماوية  
 الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجبة تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كونها  
 الواحد جسمانياً وجسمانياً او نفساً احكام ثلاثة اعدادها ان المعلول الاول واحد من هذه  
 الجواهر الثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث

ان السمويات صادقة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتخصيل  
**زيادة تخصيل** وليس يجوز ان يترب العقليات تحتها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها  
 لان لكل جسم مبادىء عقلية اذ ليس الجسم السماوي سبق منطوق سماوي فيجب ان يكون  
 الاجرام السماوية تتبدى في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم  
 وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول سمويات القول هذا الفصل يشتمل  
 على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادقة من  
 المبدأ الاول مع صدق السمويات مبدئها وبقوا ذلك لان العقول بالانقطاع بل  
 انقطاع السمويات بقيد الباقية منها غير مستندة الى علتها لانها ما لا يمكن ان يستند  
 الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الظاهر الاخير  
 مما ان الشيخ لم يحرم كون العقل الاول فله للمنفعة الاول ولا بانقطاع العقول عند  
 عقله الاخير لا بوجوبها الى حياى علتها الا فلا للمنفعة الباقية ولا بمسألة العقول لا فلا  
 في العدد بل حرم بانها مستمرة مع الاول فلا وبانها لا يكون اقل عددا من الاول  
 فان الحكم الجرم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتد  
 الفاضل الشارح على الشيخ بقول من مما لم يحرم به منصف زيادة تخصيل  
 من النظر في ذلك ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي القول المراد ان  
 كيفية صدقها لكثرة عن المبدأ الاول فمبدأ بالاشارة الى اول كثره وجب  
 صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي متاوتها لان وجوب صدورها لا جرم  
 السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بان صدورها  
 جرم سماوي وجوهر عقلي متاوع جوهر واحد عقلي ولكن القول به صدورها شبيه بغير  
 عن معنى واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في يادى الرأى بل القول  
 بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه  
 مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك القول  
 واحدا آخر وهم حرج احق لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما تسلسل اكثر  
 على انهما على التوابع او يتوسط الغير من اصل وهذا ظاهر الفساد فان وجوبه  
 كثرته لا يتحقق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه





يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا قيس ذلك الوجود الى المهيبة وحدها  
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهيبة بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها  
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصان كل واحد من المهيبة والوجود بالامكان  
والوجوب وايضاً اذا اعتبركم ان الوجود المعاصر عن الاول قائماً بذاته لزمه ان يكون  
عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت فذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة  
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب والتعلل للذات والتعلل للمبدأ واحدها في  
اولى المراتب هو الوجود وثالث في ثانيتهما الهوية بالاجتماع للوجود باعتبار مغايرته  
للاول والتعلل بالذات اللازم له التجرد والتعلل للمبدأ الذي استفادة من لاول الثبات  
في ثالثتهما وهما الامكان والوجوب المتماثلان من الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية  
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعلل  
في ثالثتهما واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضيماً والقزماً وان كان المعلول  
الاول من هذه الجمل ليس بالحقيقة الا واحداً والهوية والامكان يشتركان في انهما  
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعلل بالذات يشتركان  
في انه حال المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثلاثية  
المعقولة في العقل الاول والثاني يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها  
حالة بالقياس الى مبدئه وهما للرايات من قول من ذكر التثنية واذا  
تقرر هذا فليكن جمع الى باقي شرح المتن فقول قوله ضمن الضرورة ان يكون جوا  
عقلي يلزم عنه جوهري عقل وجزم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدئاً  
للفاع الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمل بان مبدئ الفاعل الاول جوهري  
عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غير ذلك ان كان اول الاملاك هو الفاعل المحمدي علمي  
لشأنه كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاستبعاد مضمون لا يمكن هو ان  
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً امكان استثناء جميع الثوابت اليها بل هو عقل  
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيش حتى اختلاف هناك الاماكن التي هي منها ان يدرك  
مكان الوجود وبالأول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقصى  
اشارته الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمد

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولحميد كراهية  
 والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معا والحديثيات اللازمة له  
 هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقلة الاول الموجب جوه  
 وبماله من حاله عند مبدئ الشيء اقول اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول  
 الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يدير عنهما بتعقل المبدأ  
 ووجوبه لوجوبه اللذين يجتمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضلهما للشيء  
 المذكورين التي بها صار مبدأ للعقل اقول وبماله من ذاته مبدأ للشيء  
 اقول اشارة الى حاله في ذاته للشملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ  
 للفلك قوله ولانه معلول فلان مانع من ان يكون هو مقصدا من مختلفات  
 اقول اشارة الى امكان كون المعلومات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما  
 اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب  
 المعلومات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله ترحيبا ان يكون الامر الصوري منه مبدأ  
 للحكاية الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للحكاية المناسبة للمادة اقول ان ينبغي ان يسند  
 عليه للعقل الذي تحتته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعلية للفلك التي تحتته الى حاله  
 التي هي ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكذلك الفلك على مبدئه بالصورة اشبه والمعلول  
 يشبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ  
 لحيث غفلي وبالاخر مبدأ لحيث حسي اقول اشارة بقوله ويجوز ان يكون للآخر  
 تفصيل ايضا الى امرين يصبين بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في  
 ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه  
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لطول الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة والثاني  
 صار مبدأ لصورة التي يكون بها الفلك بالفعل ولاجل كون المهيمة ولا مكان  
 عدمين في ذاتيهما ووجوبين بغيرهما كانت المادة عدمية بانقراضها ووجوبية بالاعتبار  
 ولاجل كون المهيمة متقدمة على الوجوب من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود  
 كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النظم  
 الاول ولاجل كون الوجود ما قرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه قائما اذ نبيد القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدما من الجهل هم بما عجزوا على المتقدمين من الحكماء والتشريع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم حسدوا المخلوقات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والموجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شر وطاله معدة لا فاضلة لها الى هذه مواخذة يشبه المواخذات اللغوية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلنا في تعليمهم واسموا ما معلولا الى ما يليه كما ليسندونه الى الاتفاقية والعرضية والشرعية وغير ذلك كما يمكن ذلك منا فيلما اسسوه وبقي مسائلهم عليه وانما ضل الشارح من نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشارح اخط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعرا بانه انما يصدر عن عقله وقل عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وانارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل في الحجج غير لاثنة بهذا القول اقول الشارح لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل آخر في موضع من كتبه التي جمعت الى كالشفاء والحياة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من مسائله بل جعل عقله لاول موجب لوجوده مبدأ للعقل اخذ لعله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك فاما جعل الامكان وعفته لنفسه مبدأين لفلان فعلى ما ذكره لا منازعة بينهما كما مر واما بالحجة فذكرها بان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل على كفاية بل شئنا بحجة في موضع آخر السنن الفصحى آرميه فضلا وشرافا انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكما ذكره مدارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع المهيئات وما يخرج عن المبدأ والموجب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العللة الموجبة بها والعدميات يعطلها لانها بالاتفاق قايما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس

كما ظنه بل هي ما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه التي ترقى  
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات ولا لكان الاول علته لها والحواس  
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كماله فانه اول مهية صدر عن  
الاول بكمالها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من  
لوازمه فعمل التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى  
التقدير الثاني لا يصح فلامنا وقصده بينهما أو الشيء قد صرح بذلك في الشفاء في هذا  
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمتنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة  
تربيعها اكثر اضافة ليست في اول وجودها داخل في مبدأ قوامها بل يجزئ  
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال وصفه ومعلوم  
ويكون ذلك ايضا واحداً يلزم عنه لذاته شيء ومشاركة ذلك اللازم شيء فيقسم من هناك  
كثرة كلها يلزم ذاته فيجوز ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان مجزئة الكثرة  
معان المعلولات الاول ترقى الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز  
ان يكون مركباً من مقومات وبديهيهم فساد قوامهم الحجز من جنس لا تحتل ان ذلك  
يقضي كون المعلول الاول مركباً من جنس وفصل اقول وهذا خط وهم منه لا شبهة الاخر  
الوجوه دية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ترقى بعد كلام طويل ولو تمنعنا بمثل  
هذه الكثرة في ان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا  
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والحواس ان السلوب والاضافات انما يعقل  
بعد ثبوت الثبوت فلو جعلت مبدأ ثبوت الحركات دوناً ترقى والشيء بعد ذلك على حجب  
كون الاشياء بالصورة مبدأ الكائنات الصورية والاشياء بالمادة مبدأ الكائنات المناسبة للمادة  
دليلاً على القول بانه في سائر كتبه ان الاشراف يتبع الاشراف مع انه هو الذي قال في هذا الشفاء  
واذا راجع الرجل العلم يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخاطب عليه شعري كيف استبحر  
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه البياض العلمية اقول اذا استند مسدبان  
احدهما الترح وحيثاً من الاخرى سببين كذلك وكان السبب الثاني هو وجوب السبب الثاني  
استناد السبب الثاني لان المعلول لا يمكن ان يكون الترح وجوباً من حلية وهذا مضمون على انظار  
كثيرة لا جملها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والاضل يشبه الاضل من جهة كثيرة في حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقل المبدى عن الامكان لا يتبع حال علمته في ذاتها  
اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علمته بالقياس الى مبدءها  
اعنى الطبيعة الوجودية فان الجوهر المادى يتبع الحال المتأصلة لها على  
انه ليس يحتاجونى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل  
وهو لم يخرج من بذلك ايضا وكيف وهو معزى بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك  
من تفصيل الامور كما فكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تفصيل بيان صدور الكثرة  
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسأثر اعتراضات الفاضل  
الشارح يخل بامروهم وتبنيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون  
الا عن اختلاف محبان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى في ذات كل عقل  
لوجبه جوهرا مختلفا ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا يتعكس كليا اقول  
تفريدها لوهم ان يقال ان كانت الحثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجوه عقل  
وفلك معا تحت ذلك العقل ومكان كل عقل متشعلا على مثل تلك الحثيات فانك  
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى غاية والتنبيه على فساد ما يقال  
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يعبدان معا عن عقل فذلك العقل يشمل على  
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشمل على كثرة فقد يعبد عن عقل وفلك  
معافان الموجب الكلى لا يتعكس كليا والعلة في ذلك ان العقل ليس متفقه  
الانها حتى يكون متفقه للتقضييات قوله فالاول لا يستتبع جوهر عقليا  
هو الحقيقة مبدء وينقسم جوهر عقليا وجوها سماويةا وكذلك عن ذوات الجوهر  
العقل حتى يلحق الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوي او قولنا  
الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول اولا  
او حده الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجوذى ولا عصى كان  
المبدء بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واما علم ان عمل الخيرة وينقسم جوهر عقليا  
وجوها سماويةا وليس حكما بان التقسيمين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس  
الا عقل واحد على سبيل الموجب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما لم يذكر  
على ذلك تادى الفاضل الشارح ان عمل الخيرة من صدور العقل الثانى عن المبدء

لعقل الاول كلام مجازي لا ان المثلث عندك في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسطه بل هو العقل الاول فقط ثم ان لم يتوكل دعواه بيده بل قد كذبته بتخصيص الشيخ  
 العقل الاول بانه مبدء الحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل فسر  
 بالايجاز من غير توسط فاذ لو كان موجودا العقل الثاني هو العقل الاول لكل العقل  
 الثاني ايضا مبدءا بالحقيقة وكذلك سائر العلالات التي لا يستند الى شئ غير  
 عملها القريبة وصرح لم يكن لاختصاص العقل الاول بحدة الصفة وجه وهذا بين  
 ان ما تقرر من ان البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفعل ظاهر انما وسمه  
 بالتذكير لكونه جامعا لافراد الفصول المتقدمة بترتيب العقول والافلاك والارض والسموات  
 افادة تصور الجميع معا اشياء فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصري لازم ما عن العقل  
 الاخير ولا يتصور ان يكون له اجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك  
 في استقرارها وما لم يقدر بها الصورتان قول يريديان ترتيبا في عالم الكون  
 والفساد عن مباديها وابدأ الهيولى المشتركة للافراد لا رتبة فاسند ما الى العقل  
 الاخر وهو العقل الذي لا يلزم عن اجرام السماوية الهيولى التي يعبر بالفعال فتقول  
 لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة  
 بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محض بل وجب  
 ان يكون ما هو القريب مشتق على نوع من التغير والحركة لكن هناك  
 شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون  
 للاجرام السماوية ضرب من التثنية في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت  
 هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة  
 منهما قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه  
 اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في ما يثبته اشتراكها  
 في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المتضمنة للحركة  
 المستندة الى السماوية بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمتضمن تلك الطبيعة  
 ثابته في وجود المادة المشتركة فيكون ما يختلف فيه مبدءا تحتها للمختلطة  
 ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما فلا لان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون عللاً للمواد الاحياء ام اخر كما هو اما ثانياً فلا ولا مواد كثيرة المشتركة في النوع  
والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير صلة للذات واحدة بل يكون بارتباط واحد  
ردها الى امر واحد كما من في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي  
يقضي عنه بمهاوثة الحركات السماوية مادته فيها رسم صور العالم الاسفل مرجحة  
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ  
ولا يمتنع ان يكون للأجرام السماوية ظهري من المعاونة فيه ولكن لا يكفي  
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار الزوم المادة مالم يقترب  
بها الصور كما من بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيت اماكن كقول الجسم  
وتوابعه علة مادة جسم آخر وهذا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة  
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في اضافة اصل وجعل المادة  
بل هي معينة في جعل ذلك، الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما من  
قولوا ما الصور يقضي ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها  
بحسب ما يختلف من استحقاقها لما يحجب استعداداتها المختلفة اقول لا فرغ من  
ذكر كيفية صدور المادة الضمنية عن مبدأها اشتغل بذلك الصورية وبين  
انها ايضاً يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب  
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة للحاصلة من  
الاختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأشير  
من النتائج السماوية بلا واسطة جرم عنصرى او بواسطة منه لجعلها على استعداد  
خاصة بعد العام الذي كان في جواهرها فاض عن هذه الفارق صورته خاصة فاد  
في تلك المادة فاذن هناك خصصات مختلفة ونحصرها في المادة معداتها  
والمعالون هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصيب مناسبه لذلك الامر  
النفق بعينه اولى من مناسبه لشئ آخر فيكون هذا الاعداد من جهة الوجود ما  
هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتباينت  
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات معها وذلك باختلاف  
ايضاً ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة



الاكلام اخرى جبر اليها وهو الاستعداد فان لا بد في وجوب الصور المختلفة من  
 الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط السخينة فان مادته بدل الى يصير  
 بعيدة المناسبة للصورة التي هي ائمة فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان  
 يفرض الصورة التي هي ائمة عليها وزول الصورة منها وهذا هو الاستعداد  
 قوله لا مبداء لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز  
 ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن امرها الا وهما متقاصيلها وان فطنت بحملتها  
 وهناك يوجد صورها انما هو قوله يدلان يشيران الى سبيل خلات صورها انما هو الاربع  
 فذكر ان مبداء ذلك الاختلافات هو الاجرام السماوية المتحضنة لتفصيل كذا الى المركز  
 ما يلي المحيط الى ان يتفصل حشوا لفلان الاخر الى اربعة كرات مختلفة الصور وهذا سبب  
 اجمالها واما التفصيل فقد دق عن امرها الا وهما واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان  
 قواما من المشبعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعد الا قالوا ان الظلال لانه  
 مستند بها يجب ان يستند برعلى ثبوت ثابت في حشوا فلان من محال ان له التسخين  
 حتى يستحيل ناكرا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير  
 الى التبريد ارضا وما يلي النار منه يكون حار او لكثرة اقل جزء منه وما يلي الارض  
 يكون شفا ولكثرة اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف في جبال القرح طيب  
 فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو البرد وال  
 يلي النار فهو الحار لهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسبب يدل عن التفتيش  
 لانه يقتضي ان يكون الوجود والاحتمال ليس له في نفسه احد في الصور المتقاصلة  
 غير الجسمية وانما يتكثف سائر السبب بالحركة والسكون ثانيا ولحق ان الجسم لا يستحيل  
 وجود مجرد الصورة الجسمية التي هي الابداء فقط ما لم يفتقر به صورة اخرى  
 فان الابداء يتغير في وجوبها صور اخرى يسبق الابداء وان شئت فقل ما حال  
 التخلخل من الحرارة والتكثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسمًا بحيث يتغير  
 غير من الحركة او ليسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون انما تمت طبيعته  
 يتصفظا باصلها ماضع لا يتصفظا فان الحار يتصفظا بحديث الحركة والبارد يتصفظا  
 حديث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانن آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة فيفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام  
 واما عن عدة منحصرة في اربعة حمل عن كل واحد منها مهيته العنصرية جسم بسيط  
 فاذا استعدت ثالث الصور من اهيها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكفي  
 هذا سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفية علينا فتقوله ويجب فيها بحسب  
 نسبتها من السماوية ومن امور منبثقة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد  
 يعنى بعددتها وهذا يفيض عن تقوى انسانية والحوى اينة والذاتية من الجواهر  
 العقلية الذي يلي هذه العالم اقول الراوان يشير الى اسباب امتزاجات التي هي مبادئ  
 التركيبات فذكرها انما يجب تشييد من احدها بسبب العناصر من السماويات  
 والثاني امور منبثقة عن السمويات اما النسب فكما اذا كانت الشمس موضع من  
 الارض المقتضية لاضاوة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها وبتوسط السخونة  
 تحلل الجسم المتصل واحدها ولسبب التحلل والصعود لخرجه عن موضعه  
 الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لا متزاجه بخلاف ما الامر الطبيعي  
 من السماويات فكما ان الفاعلية على الطبايع والصعود والنفس التي بها يصدر  
 الاحمال عنها فانها امور تنبعث عن الصعود والكمية التي هي مبادئ حركاتها  
 فيصير هذه الصور بسببها فعلة في موادها ومواد غيرها وحاله صارت اذا  
 صارت حركتها هذه الاجرام ما رجه بعضها البعض كما تشاهد من القوم  
 الغاذية لصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبثقة عن  
 السماوية انما هي منبثقة عن جوهرها فارتفع بل المراد تلك الهيات المذكورة التي  
 بعد من طوعاتها لان يكون مبادئ الحال يخصها وبعد حصول الامتزاجات من هذه  
 الشئتين يحدث المزاجات المختلفة ويستقر بحسب قربها وبعدد من الاعتدال  
 القبول للصور المعدنية والنفس النباتية والحوى اينة والذاتية فيفيض تلك  
 الصور والنفس عليها من العقل الفعال كما من تفرقة في اللفظ الثاني قوله  
 وعندنا طاقة تنفذ ترتيب جواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال  
 بلالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجواهر وانما ورنها على  
 سبيل لاقتصاد فان تاملت فيما اعطيت من الاصول يمدك سبيل تحقيقها

من طريق البين هان أقول ليشير الى ان آخر مراتب لوجوه العقلية جوهر عقل  
 هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهر اعتقليا هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان  
 ابداعيا كما كان لا غنيا في اول ابداعه برأيه من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر  
 لما كان موجودا بوساطة كثيرة محدثا بحدوث ما دته كان كما لا يه متأخرة عن وجوده  
 فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات  
 البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعد ها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر  
 المراتب قطع الكلام في هذا الخط واتقاه من الشارح او رادسكوكا منها ان الاستعداد  
 المذكور ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للتجميع وان كانت وجودية فحكمهم  
 بعين وراها عن السمويات يقتضي اعتبارهم بان السمويات صالحة للعلية وحرية  
 استناد الصور اليها من العقل الفعال وان ابلو من ذلك بقولهم الصور لا يصد  
 عن الاحكام فلا كلام في ان استناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمية  
 اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان استناد الاعراض الى الاحكام يستلزم  
 شرايطا لوضع المخصوص وغيره لما استجمع تلك الشرايط استندت اليه ولم يستجمعها  
 استندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور القوى عن العقل الفعال  
 فقد حكموا بصدور اشياء غير محبوبة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصد  
 عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوى بل فقد استندوا  
 ذلك الصدد والى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوى بل وهذا الاعتراض  
 قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبته الى بعض  
 الناس وهو ان الواحد يفعل الفعل لا كثيرة عند اختلافات كالنفس الناطقة  
 او عند تعدد القوى بل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يخرج ان يفعل بتوسط  
 الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه أقول هذا الجواب ليس  
 بهمضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العصفى للحرية  
 في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنه بل انما يجوز انه في النفوس فقط والجواب  
 الصحيح ان يقال صدد ولافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون  
 محال غير محتمل فيه واختلاف القوى بل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل على

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين  
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصمد ولكل مادة وتخصيص كل مادة به دون  
غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول  
تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متنازع الوجه عما يقرب من المبدأ  
الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى  
الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غير ما حتى يتسلسل  
الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما مستعان عند فهم  
وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه فانهم

### النمط السابع في التجريد

اقول ان يتبع هذا النمط وحسب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان  
مع ما تقر به من المقولات وكيفية تقرر المقولات في الجواهر المجردة العاقلة  
اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والمجردية  
على الاشرف من وجوه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها  
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي تتبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث  
وانما وسع بالتي يلزم موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تلقية**

تأمل كيف ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الحيولى ثم عاد من الاخر  
فالأخسر الى الاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول هذا في آخر النمط  
مراتب الموجودات اراد ان يبتدى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود وهو  
فان الوجود بذاته الترتيب قد صار فاصداً ابتداء منه وفاعداً لغيره  
ومراتب المبدأ ووجوب المبدأ الاول وهي مرتبة القول من العقل الاول الى الاخسر  
وبعداً مراتب النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى  
وبعداً مراتب الصور من صورته الفلك الاعلى الى صورته الفلك الادنى ومرتبة الحيوانية  
من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب المبدأ  
ويكمن بعد ها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة  
الاجسام النورية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعد ما مرتبة الهوليات من هيولى  
 للفلك الاعلى الى الهول المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدن ويكون بعد ما  
 مراتب الهول معنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة  
 من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ما مراتب الصور الاولى الكائنة بعد التركيب لصورة  
 المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ما مرتبة النفوس الناطقة الحرة الانسانية  
 جميعاً والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي شتى  
 الفعلية كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً لعقل  
 المستفاد عاود الوجود الى البدن الاول الذى ابتداء منه وارتقى الى صورة الكمال بعد  
 ان هبط عنها فظاهرات الشرف اعنى البراءة عن القيود مراتب في صفى المراتب  
 على التكاثر منته من الجانبيين الى الهول التى وجودها ليس الا كونها بالحققة هي في  
 نهاية الخمسة وتحاذيها في الجانب الاخر العقل الحرة وما فوقها قولها كانت لغيرها  
 التى هي من موضوعها للصور العقلية غير منطبعة في الجسم بقى به بل انما هي ذات  
 الة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضر  
 جوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول  
 كما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها  
 بعد تجمدها عن البدن فاستدل بتجدها في ذاتها وكالاتها الذاتية عن الماتية يتبعها  
 وبالحال غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النظم الثالث  
 وغيره على بقائها بعد الموت كذلك وانشأ بلفظها الى ما ثبت في النظم الثالث  
 من عدم الطباع النفس في الجسم وقوله التى هي موضوعها للصور المعقولة الى  
 كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها في الجسم  
 وقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية تارتبها بالجسم على وجه لا يلزم  
 منه احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة  
 الجسم عن كونها آلة لها لا يضر جوهرها تألياً لما وضعه بعد نقطة لما وانتم  
 مقصود بقوله بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفلك  
 الحولى بمقتضى العلول مع علته التامة فهذا برهان على هو عمدة برهان هذا

على ما ذكره الشيخ ابى المبركات البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة  
مع الجسم هي هاتى الى الجسم ليس بمنافى لاسناد حفظ التراب لاذى هو سبب العلاقة  
فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظا ايضا  
ولكن بالعرض وذلك لان فساد التراب المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق لمن جهة الجسم  
وعملها فيه ولذلك استدل استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق  
الفساد الى الشئ مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظه لذلك الشئ لكنه حفظ  
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورد به بعد هذا الفصل تبصروا اذا كانت  
النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان آلات  
دعها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بالكلية لكانت لا يعرض لآلة  
كلال البتة لا فتدعيح من لائقه العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الجسم  
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون التقوى الحسية والحركية  
فى طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النهى والازدياد وليس  
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال عيب ان لا يكون لها فصل بنفسها وذلك لان  
علمت ان استثناء عين التالى لا ينفى وانريدك بياننا فاقول ان الشئ قد يعرض له  
من غير ان ما يشغله عن فصل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فصل له ونفسه  
واما اذا وجد قد لا يشغله غير ولا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه قوله التبصرة  
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنايم يقظا ناقصا  
هذا الفصل الى التبصرة دون التنبيه تعرض بان البحث المذكور فيه اوضح من الحاجات  
انذ كورة فى الفصول المنسوبة بالتنبيهات لان للباغفة عند حديث الغافل عن ادراك  
الشئ الحاضر ما لم يكن فى نسبتته الى العمى اكثر منها فى نسبتته الى النوم ولما كون  
هذا البحث اوضح من غيره فلا نه يفيد استبصارنا اذ قل لذاته وما عداه يفيد استبصارنا  
بغيره بقوله اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضر  
فقد ان الآلات تكرارها سلكت فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان  
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقاءها  
فى نفسها ولا فى بقاءها على كمالها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان للفاعل

والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات  
لها بل تغيرها وقوله لا تخاف تعقل بذاتها كما علمت اشاراً الى ما مر في النمط الثالث  
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية تحريكه اراد المبالغة في التوضيح  
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية  
التي ائله عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل  
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآتها وانما متصلة كلية  
معجبة وهي قوله لكان لا يمرض للآلة كلال الا ويرض للآلة كلال  
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما يمرض  
لذلك الآلات كلال يمرض لها فتعلقها كلال وذلك واضح فان اختلال شرط  
يقضي اختلال مشروطه وقوله كما يمرض لا محالة تقوى النفس والحركة استشهاده  
بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وقائمة هذا الاستشهاد  
ان جبرية الفاعلية قد يكون بسبب التمرن لها حصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه  
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة لها حصل له عند استحضار صور افعال مختلفة  
صدورت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتراقت ادا  
والإنسان في سن الاضطهاد يكون اجتمعاً متعلقاً منه في سن النضج بالوجوه الثلاثة جميعاً  
ويكون اجتمعاً حساساً بالوجوهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المتتالية  
لاستنباط الحسوسات دون الوجوه الاخيرين فانه لا يكون اجتمعاً حساساً ولا سمعاً ولا بصره  
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اوردنا الاستشهاداً حساساً والقوى وقوله  
ولكن ليس يمرض هذا الكلال استثناء لتقيض المتألي وهي متصلة سالبة جبرية  
تقدر به ولكن ليس كلما يمرض للآلات كلال يمرض للنفس في تعلقها كلال بل قد يكون كلال  
ولا تعلق هي في تعلقها بل اما يثبت واما يزيد وينقص كما في سن الاضطهاد وايضا كما يكون  
بعد توالي الأفكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية  
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انما يقتضي التقدم وهو ان تعلقها  
ليس بالآلات بدنية وهذا قد تمت الحجج ثم ان التقيض اشتغل بنفي وهم يمكن ان يمرض منها  
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس تعلقها مع كلال الآلة والاعلى ان تعلقها ليس بالآلة

كان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة فالأعلى ان تعقلها بالآلة فذلك كان هذا  
 استثناء لعين الثمالي وهو غير صليح شواذ في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة مادة  
 معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غيرا فاعلا  
 قال الفاضل الشارح معتزضا على ذلك يخبر ان يكون للمعتبر في بقاء النفس على كمال  
 تعقلها حدا معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشئ في حته ويكون النقصان  
 الحاصل في زمان الكهولة واقفا فيما يزيد على ذلك للمعتبر بخلاف النقصان الحاصل  
 في آخر الشئ في حته فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحيث يكون النقصان الثاني بخلاف  
 دون الاول كما ان للصحة للمعتبر في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة  
 بدونها ويبقى مع الانزدياد ولا يتقاص يوما وليلة حتى انه حمل الانزدياد في الكهولة  
 على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول لقوة  
 الحيوانية تقصر بالاشتغال على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيا ونا على الكمال  
 الثانية الصادرة عنه والاول اصل لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد  
 المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول ولما انقصت  
 في الثاني فما للصحة القابلة للانزدياد والاشتقاق ولذلك لا يزيد تلك الكمالات بالانزدياد  
 وينقص بانقاصها وهما ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها  
 الثانية القابلة للانزدياد والاشتقاق. ظاهر انما لو كانت مقتضية بالآلة المختلفة  
 الاحوال اختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك تاما  
 حمل الانزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة في غير ما نحن فيه على  
 ما مر هذا مع ان الشئ معقود بان هذه الحجة والحجة التي اوردها عابدها من الحجج  
 الاقتاعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمستشدين  
 وان لم تكن مسكتة للماحدين فان الاقتاعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل  
 في الخطا بتقائها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا في  
 بهذا الاعتبار يشتمل التجريبات وما يجري مجراها مما بعد من التقيينات من زيادة  
 تبصيرة تأمل ايضا ان القوى القائمة بالانزدياد يكملها تكرارها فاعمل لاستيحاء  
 القوية ونحوها اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضيف في مثل



تلك الحال غير مشعورية كالرأحة الضعيفة والقوة قول ليق خربت في اش فلات  
بكر المزة اي في اثره وهذه جهة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل مخصوص بها الا ان  
القوى الناشئة لكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس والتجربة  
فما هو ما بالقياس فلان تلك الافاعيل لا يصمد عن قواها الا مع انفعال  
لها من غير عاتق تلك القوى كتأثيرها في الحواس عن المحسوسات في الحركة والحركة  
الاعضاء عند تحريك غير هاء في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر بغير طبيعة  
المنفصل ويمتد عن المقاومة فيسوته والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه  
لا يكون مقتضى طبيعته العناصر التي يتألف من موضوعات تلك القوى عنها فيكون  
تلك الطبائع مقسومة عليها مقاومة لتلك القوى في انفعالها والتنازع والتقاوم  
يقضي العنصر فيها جميعا وربما يمتد الكلال والعنصر عند العجز عن القوة عن فعلها  
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة الشيء الشديد على البصار او تعجز في افعال  
القوة العاقلة قد يكون كذلك لاختلاف ما وصفت اقول هذه القضية هي صغر القياس  
وكبرها ما من وتقريرها ان يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الافاعيل وكل قوة  
بدنية فكلما تكلمت اكثر والافاعيل فالعاقلة ليست ببدينية والعاقلة وان كانت  
تعقلها مع انفعالها لكنها لا تضعف ولا تكمل بالانفعال لبساطة حيويتها وخلوها  
عن التقاوم المذموم بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كذلك لاختلاف  
ما وصفت ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كانت تعقلها بما وزنه من الفكرة  
التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لذاتها ولكن تضعف معها ونها الحال  
ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما  
بل ربما يفوقها ويحصل ما فضلا عن الابطال واعتدض الفاضل الشارح  
بأنه يكون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية  
وسر لا يعبد اختصار البعض بالكل دون البعض ساقط لان القياس المذكور  
يا بآه وما قول الخيال يدرك البقعة بعد تحيل الحبل فاذا في الحكم بان الضعيف غير  
مشعور به اثر القوى ليس بكل الميسر لشيء لا نهم لا يمتنع بقوة المحسوسات  
ولا يضعفه صغر بل يمتنع بهما شدة التأثير في الحاسة وضعفه زيادة تيسر

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى  
 الجسمية لا تدرك الآلة بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمية  
 لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لانها لا تدرك الآلة  
 لها الى الآلة ادراكها ولا فعل لها الا بالآلة وليست القوى العقلية كذلك  
 فانها تعقل كل شيء اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي  
 مبينة على معنى واحدة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بقسطالة فلا فعل له في  
 شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي  
 كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدركة بالآلة جسمية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا  
 آله ولا ادراكه فان الآلة الجسمية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرها  
 قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولا جميع ما يظن انها الاتها والنتيجة  
 قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمية واعتراض الفاضل الشارح على  
 ذلك بتجديز يتعلق للمدركة الجسمية بنفسها وباعداها صند في الموضع السادس  
 منها مستأنصه وادراكها عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام  
 والشيء انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكها  
 لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمية للمدركة بادراك كل شيء من ايات تبصر  
 لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ كانت دائمة التعقل  
 لها وكانت لا يتعقل بالنبذة في هذه محجزة رابعة وهي اوضح من البقية على هذا المطلوب هي  
 مبينة على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمدركة الادراك  
 والثانية ان المدركة ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة بذاته  
 وان كان مدركا بالآلة كانت بحصولها في آله وهذا من معاصم بيانها في النمط الثاني  
 والثالثة ان الامر الجسمية لا يمكن ان يكون فاعلة الابواب اسطة اجسامها التي  
 هي من مضمونها فان تلك الاجسام لا تدركها في انفسها وهذا مما من بيانها في  
 النمط السادس والرابعة ان الامر المتحد بالمهية لا يتغاثر الا بسبب اقتراحها بالامر  
 متغاثر اما مادية كمتغاثر لا غنى عن المتفقة بالانواع وغيرها وكتغاثر الانواع  
 المتفقة بالجنس وسبب قتران البعض بشيء وتجهيز البعض عنه وذلك الشيء

اما ما مادي وهو كقائلا الانسان الجزوي للاسان من حيث هو طبيعة او غير مادي هو  
 كقائلا الانسان الكلي للانسه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تناقض  
 الاشخاص المتفقة بالنوم من غير تناقض المواد وما يجري مجراها على ما يتبين في النقط  
 الرابعه فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مثل لفظة من جملة  
 منفصلة وهي تولد لنا كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت هي اما دائمة  
 لتقل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذوات يتبين بابطال  
 قسم آخر يصيب به المنفصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في  
 وقت دون وقت فالشيء ابطال هذا القسم بآنا الملازمة المتصلة المذكورة  
 فقولها لا نهائيا يتعقل بحصول صورة التعقل لها قولها اشارة الى المقدمة الاولى  
 التي ذكرناها وانما اراد ما لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها بها  
 وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة التعقل  
 بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد  
 التعقل في تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولا نهائيا اشارة  
 الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للدرجة المادية وقوله فيلزم  
 ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا في مادته  
 ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصل لها متجدد فهو غير الصورة  
 التي لم يكن له في مادته مادته بالعدم اشارة الى تناقض الصور يتبين  
 اعني صورة الآلة المتجددة عند التعقل وللمستمرة الوجودية التي التعقل وعنده  
 وهذا التناقض لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونه  
 باعراض باعيا لها صورتان الشيء واحد ما اشارة الى المقدمة الرابعة وانما  
 قيد للمادة باكتساب اعراض باعيا لها لان الاعراض المختلفة قد يكون  
 متضمنة لتأثير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر  
 في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقضى فسادا مقدر وهو  
 فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاصلة استثنائية كانت ماقول  
 بانصورة المستمرة الوجودية معها وجميعها من غير متناقضات في الصورة

التي بما تصير القوة المتعقلة متعلقة لا لهما تكون الصلة التي للنشء الذي فيه  
القوة للتعقل وقوله والقوة للتعقل مقارن لهما دائماً اشاراً الى معيتهما  
في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائماً او لا يحصل  
التعقل صلاحاً انما جاز لاستلزام مقدمة المتصلة الاولى للنفصلة المذكورة التي هي  
تال تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بغير استثناء لتقييد الثاني  
نفساً وتسمى النفصلة مقارناً لان الحق يكون الائمة متعلقاً لا عضائهم في وقت دون وقت  
فان المقدم وهو كون العاقلة منطبقة في جميع باطل وهو المطلوب الفاضل الشارح  
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فتبناها قوله على المقدمة  
الأولى المعقولة من السماء ليس بمسأول للمساءل الموجودة في الخارج في تمام المهيمنة  
والاجزاء ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهيمنة لان المناسبة  
بين السواد والبياض لا اشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل  
محسوسين اتم من المناسبة بين العقول من السماء الذي هو عرض غير  
محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس  
موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضاً اعودنا فنقول ان مهية الشيء هي  
ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك  
اشتق لفظ المهيمنة من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بما وما كان ذلك كذلك كان  
مضى قول القائل المعقول من السماء ليس بمسأول للمساءل الموجودة في الخارج هو السماء  
المعقولة المجردة عن الواجب ليست بمساوية للسماء المحسوسة للمقارنة اياها  
ان اراد بعدم المساوات التميز والاختلاف كان صادقا وان اراد به ان مفهوم  
السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول  
من السماء ليس بمسأول للمساءل الموجودة في تمام المهيمنة كما قال هذا الفاضل كان معناه  
ان المعقول من السماء ليس بمسأول للمساءل الموجودة في تمام المعقولة اي ليس بمسأول لها حال كونها  
معقولة فهذا هو ان كانت السماء فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن  
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة فظاهر من المناسبة بين المهيمنين  
صحيحه فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احداهما عرضا في محل مجردي غير

محسوس والاخر جسم محسوسا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة  
 تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة  
 الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقو بها ثباتا وتارة مع فصل اخذ  
 يقو بها ثباتا فاما مضاهيا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي  
 عرض قائم بنفسها والى يمكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث  
 يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كونه  
 العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلهما  
 لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والحياب عنه بعد ما من ان العاقلة  
 لو كانت محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل  
 من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جساما في فاعلا بمشاركته الجسم لما من المتعلق  
 الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جساما فاذا ان العاقلة  
 ليست بجسامية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عا لمحال المذكور فان قيل  
 الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى  
 حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتزان الشيء  
 باحدا الشيئين للتقارن بين دونهما والاخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور  
 باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم  
 قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوب ذاتها الزائدة على مهيبتها متماثلا بحالة  
 في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتماثلين والحياب ان الوجود ليس بغير حيز  
 حال في محل ووجوب ذات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متخالفة بالحقائق وقضايا  
 في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالاشتراك على غير هذا الاعتقاد  
 واما لما متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها  
 تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوانها منها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت  
 من الاوقات وذلك لبيان انكم الذي ذكرتموه لا بعينه والحياب ان الصفات والاوزام  
 منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها الى ما يجب لها بعد مقتضاها  
 بالاشياء المعاصرة لها لكونها محدثة عن المادة وغير من حيث في الموضوع والنفس مدركة

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما ولم يستبدلها للصفت الثاني الاحالة  
 المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات فاعلم  
 من هذا ان الجسم هو العاقل مثاله ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجّة على كون  
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية بعد  
 مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل ب**تكملة** الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم  
 من هذا ان الجسم هو العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحجّة المذكورة **قوله** لانه اصل  
 قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لعل انما اصل  
 بل كالمركب من قوّة كالهيولى او قوّة كالصورة عهدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول**  
 هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه  
 ان يفسد كان قبل الفساد دائما بالفعل فاستدّ بالقوة وجعل المقادير غير متحركة للفساد  
 والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذا هذا لا من بين تحت عين **اقول**  
 لا يمكن ان يكون مستملا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون  
 مركبا من قوّة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن **اقول** اي لم يكن  
 بسيطا غير حال كان اما مركبا اما حالا والثاني باطل لما من والمركب يكون مركبا  
 من بساطة غير حالية اما بعضها كالمادّة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين في البسيط  
 الغير الحالى **اقول** الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوّة الفساد وهو  
 الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضع ما لها قوّة فسادها وحدّها  
 هي في موضعها فلما تجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سوال  
 وهو ان يقال لكثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها  
 فملا كانت النفس كذلك **اقول** فاجاب بان قوّة فسادها انما يكون في موضعها  
 الحاملة لوجدها دائما وذلك لا ينافي في بساطتها في ذاتها اما ما لا يمكن له حاصل  
 وجود فاجتاز الامر من مبدءنا في بساطته **قوله** وانما كان كذلك لم يكن امثال  
 هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وبثباتها **اقول** اي اذا ثبت ان  
 النفس اما اصل او مادّة اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا يتصحب  
 فيه ولا هو بحال في غيرهما يقبل الفساد فان البقاء وقوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط

الاول حاصل قال الثاني ليس حاصل فافان النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد  
وجوبها اصلها وثباتها لان اصلها وجودها بقاءها يكونان في إمكانات الوجود  
مستفادين من علمها وادبها من الافاضل الشارح فقال لو كان للنفس  
هيولى وصورة مختلقتان لم يول الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولى  
ومعد كلما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وحر يجوز ان لا يكون  
كما لا تها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس  
اما ذات وصورها وغير ذات وصورها الاول محال لان ذات الوضعية لا يمكن حيز  
لها وصورها والثاني لا يخلو ما ان يكون مع كونها غير ذات وصورها ذات قوام  
بانفرادها اوله يمكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما من فكانت  
هي النفس فقد مر ضناها جزء منها هفت وان لم يكن ذات وتوأم بانفرادها  
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اوله يمكن فان كان كانت النفس  
عند مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على امر  
قد مر منها من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت  
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن مرجح كما وهو المطلوب شرح  
ان الصور المقيمة اياها والصفات المتابعة لتلك الصور لا يجوز ان  
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا  
مستند الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول المحكمية تقرر ان النفس  
مركبة متسولة الجبر هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل  
اذا حصل اشترط التجدد كما انما مادة وصورة فالنفس عند هم مركبة  
من مادة وصورة وذلك يثبته ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك  
الاسم فان المادة والصورة تقعان على مادتين وعلى جزئي الجسم بالتشابه والافئجع انواع  
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة تقرر الفساد والحدوث متساويات  
في احتياجها الى امكان يسبقهما الى محل لذلك الامكان او في استغنائهما  
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليس متغنى  
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالحقيقة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود  
 النفس وتلك منتهى العدم المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون النفس  
 محلا لامكان وجود ما هو مبني على النقص له ولا يمكن ان يفسد فسادا عينا معقولا فان  
 معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤ لا بوجود السواد فيه حتى يكون  
 حال وجود السواد متقنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون  
 الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من  
 حيث هو مبني لها ولا لامكان فساد ما اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة  
 موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتحويل الحدوث صورته الساتية بقرانه  
 وبقي منه نورا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبني لها  
 القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤها وذلك صيدا  
 للصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا  
 النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن  
 اذ زال عند ما كان البدن محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة الفصيحة  
 فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به ونزوال ذلك الارتباط  
 عنه فقط وما امتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مبني  
 عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرطا في حدوث النفس من حيث هي  
 صورة او صيدا للصورة لا من حيث هي مرتبطة بحركة وليس بشرط في وجودها  
 والشيء اذا حدث فلا يقيد بفساد ما هو شرطا في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد  
 البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لاجب استيوار البدن لحدوث صورة  
 ما حدث صيدا ما لتلك الصورة ولم يوجب استيواره لفساد ذلك الصبي فساد  
 صيدا ما ذلك وما افرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما كان مقتضى  
 جسيم على ذلك المعلوم بشرطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفي  
 فساد شرط ما ولو كان عدما وهم وتعليق ان قول ما من التفسير ان يقع عند  
 ان الشيء لا يعلل اذا عقل صورة عقلة صار هو في نفسه من الجواهر العقلية العقل او كان  
 هو على قولهم بعيدا للعقول من قول هو حيث كان عند المربع او بطل من ذلك

في  
 قوله  
 ما من  
 التفسير  
 ان يقع  
 عند



فان كان كما كان فسواء اعتقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك بطل على الله تعالى  
لما هو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو  
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس له صار هو  
شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هويولى مشتركة ويحد  
مركب لا بسيط اقول هذا فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع متوالياتها  
المكتسبة بذاتها التي هي كالاتيالات التي اراها ان يبين كيفية اتصالها بابتدائها كالات  
قبداً بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً عند المعلم الاول عبد المتكئين من  
اصحابه وهو القول بان اتحاد العاقل بالنفس الموحدة فيه عند اعتقدها بالحق والذاهبهم  
ذلك واياهم حتى يقولوا ان قوام من المتعدي راين يقع عند هم ان الجواهر العاقل اذا عقل  
صورة عقلية صار هو هو واجتبا جهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالاسماء  
والله في فصل متعجم بان واجب الوجود مقول للذات وعقل للذات فانه صنف  
هذا الكتاب بغير المذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في مجازاته بغيره  
ثم انه نبه على هذا المذهب بقوله فلنفس الجهر العاقل عقل الى آخره وهو نظرياً  
تنبيهه وايضا اذا عقل آخر عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل انتهى يكون سواء  
عقل ب اول يعقلها او يصير شيئاً اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره اقول مضافاً  
بزيادته التنبيه في ان يبين انه اذا عقل احواراً فاذا عقل ب فان بطل كونه نفس  
متحد للذات عند كل عقل فان لم يطل عنه ذلك بل بقي ولم يصير ب راقط سوا  
من هبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بانه اذا عاقل المعقول  
نفس لا بانحاء جميع العقول على اختلافها في المهيئات وكذا هذا بين احالة  
واشده شامة ما ذكره الاول وهم آخر وتنبيهه وهو لاد الينا قد يتوهم ان  
النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فاما تعقل ذلك الشئ بانها لها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا و  
اتصافاً بان تعقل الفاعل هو التصديق في نفس العقل فعال لانها تغير العقل المستفاد العقل الفعال هو نفس تعقلها  
فتلك العقل المستفاد وهو لا يبين ان يعقل العقل الفعال تغير ما قد تعقل حصة شيئاً دون شئ او يحيل  
اتصافاً لوصفها به يحيل النفس كما هو معلوم الى كل عقل على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي  
العقل المستفاد حين يتصور بد قائم اقول هذا الى هو من قولهم النفس الناطقة عند

تعلقها معقولاً ما يتجدد بالعقل الفعال لا اتحادها بالعقل المستفاد الذي لا يتجدد بالعقل  
 الفعال به ونبه على غسادة بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال بالذي فرض  
 عين قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال لنفس  
 لنا طاقة عند تعلقها معقولاً واحداً اي معقول كان شرط كمان هذا الحال لم يكن معهم  
 على سبيل الانفرد بل انما انهم مضافا الى الحال الاول المذكور وهو معنى قوله  
 على ان الاحالة في توهم ان النفس لنا طاقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة  
 بحالها وادعاءه كانه مهم في الفصل المتقدم لقول با اتحاد جميع الصور المعقولة فقد  
 انهم في هذا الفصل القول با اتحاد جميع الذوات الباقلة وبهذا ادرك هذا الفصل  
 لثلاثة في هذا المعنى حكايته وكان لهم رجل يعرف بقوله فور يوس عمل في العقل  
 والمعقولات كما ياتي عليه المشاؤون وهو حشفت كله وهم يعلمون من انفسهم  
 انهم لا يفهمونه ولا في فور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه من ذلك  
 اننا نقض بما هو اسقط من الاول اقول الحشفت ارجع التمريق للضرع البال ايضا فخط  
 فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفر فور يوس  
 هذا هو صاحب ايساغوجي امشأرة اعلم ان قول القائل ان شيئا لا يصير شيئا  
 اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر لحدوث  
 منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحداً فصار واحداً اخر قول شعري غير معقول  
 اقول كما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجب ابطال بقول كل وهو  
 امتناع اتحاد الشيء بغض لا ففسر الاتحاد ولا وذكر ان مضاده هو المفهوم الحقيقي من  
 قولهم صار شيء شيئا اخر وبين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالهازل على حدوث شيء  
 شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصانع شيء ما وينضاف اليه  
 شيء اخر يكون معه مصدراً لا كما يقال صار الماء هواء ولا سقاً من ماء او بالقرعة مما  
 بالفعل او بطريق التركيب هو ان ينضاف شيء اخر الى الشيء الصانع فيتركب المصنوع اياه  
 عندهما كالحق صار للزراب طينا والخشب سرياً وهما ليس للزاد هو هذين المعنيين  
 بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحدة واحداً  
 اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبة الى الشعر لانه محفل وبسبب تحيله

يظهر علوم التأليف والمتصوفة حقا اثر اشتغل به كالحجة على نساده قوله فانه ان كان  
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنتان متميزان وان كان احدهما غير موجود  
فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان  
المفروض ثانيا ومصديرا ياء وان كانا معدومين فلم يصح احدهما الاخر بل لما يجزى ان يقال  
ان الماء صار هواء على ان الموضوع لما يشتهى خطه لا يشتهى خطه بل يشتهى خطه بل يشتهى خطه بل يشتهى خطه  
ان ههنا امرين امران قبل الاتحاد واما حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني  
هو المصير ياء لذلك الاول فلحال بعد الاتحاد لا يخلو ما ان يكون الامران موجودين معا وما  
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوم وما ان لا يكون واحدا منهما موجبا وجميع  
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كل واحد من الامرين موجبا فهما اثنتان متميزان  
فذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد  
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشئ بطل هذا  
القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال  
وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل  
وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم  
سواء حدث بعد عد منه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصديرا ياء وبفسحه  
الوجهة في ان وهي ان المصدرية الكاشفة مع لفظة كان فاعلا كونه بطل اي فقد بطل  
كون الاول بالفرض ثانيا ومصديرا ياء وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر  
بعينه ثانيا ومصديرا ياء فعلى تقدير عد منه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحيد  
في تطويق هذه الصارفة على معنى نسبة الى الاختلال واما القسم الثالث فقد بطل بقوله  
وان كان معدومين فلم يصح واحد هما الاخر ثم ذكر مثال احد الطرفين مفهوم الاتحاد  
بالحال وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر عن التركيب بقوله وما يحجرى هذا الحرج  
تدنيك تبينهم لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجبة بتقريرها للجلايا  
العقلية تقر شئ في شئ آخر اقول لما بطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية نقص  
الجواهر العاقل بكالات فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر  
انه يكون على سبيل تقرير شئ في شئ آخر والجلية في المفهوم الحيزي اليقيني وانما عبر عن الموضوع

بالجلا لا لانها الصور لها بقية لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يحسن  
 بوجوه ان استفاد من الصور الخارجية مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يحسن ان  
 يسبق الصور قولا في القوة العاقلة ثم يصير لها وجه من خارج مثل وان عقل ثلاثة تعقل  
 موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**  
 لما فرغ من بيان كيفية امتساق العقول في المحل هو العاقلة اراد ان يبين ان الاول  
 الواجب لذاته وما يتلوه من الابداء العالية على اي نحو من انحاء التحلل يعقل العقول  
 فقسم العقول الى ما يكون عللا لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كعقل  
 الانسان عملا غريبا لم يسبق له احد الى ذلك وايضا ما يعقل بعد ذلك ويسمى عملا فعليا  
 والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كعقل الانسان شيئا شاهد صورته و  
 يسمى عملا انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لا متنازع انفعاله عن غيره  
 فتنبه كل واحد من الوجهين قد يحسن ان يحصل من سبب عقلي وهو الوجه  
 الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في حيزها قابل للصورة العقلية ويجوز  
 ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة  
 الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه  
 قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقرير ان يقال كل صورة معقولة  
 لشئ موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان  
 اعني وكل تعقل فعل فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها  
 في حيزها عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر  
 لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات لا تتسلسلت  
 الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانست استحالة ذلك فاذن  
 الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجودا والاول الواجب تعالى يجب  
 ان يكون عملا فعليا كما مر واصله من ذاته لا من غير لما مر ايضا واعلم ان في  
 وجود الصور للعقول في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفي  
 وجهه لا انفعالات منها ايضا نظر اشتركان العقل بالقوة لا يحسن جالي الفعل  
 عن غير مخرج خارجي كما مر في النقط الثالث انشاؤه واجب الوجود يجب العقل

فأبداً بذاته على ما تحقق وتعدل ما بعد من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوبه  
وتعدل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده  
طوله وعرضه **أقول** لما تقر بأن العلم الأول تعالى على ذاتي اشار إلى إحاطة جميع  
الموجبات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق  
في الخط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده والعلم  
التمام بالعلل التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلل التامة لا يتم عن غير  
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يليها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بكونها  
التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول  
من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده أما هي سلسلة  
المعلولات المترتبة المنهجية إليه في ذلك الترتيب أو عرضاً سلسلة الحوادث  
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب إليه لكنها ينتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة  
محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع أحوال السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى  
أشارت أحوال الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو فضل انحاء كون الشيء  
من كذا وما يرد ويتلو أحوالها العقلية اللازمة للأول بأشراق الأول وما بعده  
من ذاته وبعد أحوالها التفضائية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقل متبلر  
للبادى وإنما سبب **أقول** للأدراك اعتبار من حيث هو أدراك واعتبار من حيث هو  
حال ما للأدراك واعتبار من حيث هو حال ما للأدراك ويختلف مراتبه بكل واحد من  
الاعتبارات ما اختلافه بحسب هيبته فلكونه تارة له أسوأ تارة تحيلاً وتارة توهاً  
وتارة تعقلاً ما اختلافه بحسب لقياس إلى المدرك فلكون الأدراك الفعلية المقتضى كون  
المدرك فاعلا تارة وجوباً من الأدراك الانفعالية المقتضى لكونه منفعلاً أيضاً  
لأن هذا مفيد وجوده وفاد مستفاد من وجوده وأما اختلافه بحسب لقياس  
إلى المدرك فلكون المدرك الملموس من المادة التمر في كونه مدركاً من المغموس فيها  
والمدرك بعلته أتم من المدرك بطوله وقسا كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلل  
التمام مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولو يكن بالعلم التام بالمعلول جهلاتاً ما  
بعلته فلك العلم من حيث هي تامة بوجوب معلولها للعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعبية انما يقتضي علة ما لو حجب  
 بل العلم بالعلة يقتضي العلم برهية المعلول وانيت به العلم بالمعلول يقتضي العلم  
 بانية العلة دون مهيتهما كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بل  
 كما هي وجميع ما سواها ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل  
 انحاء كون الشيء مدركا لانه فعل فاق وافضل لخاصة كون الشيء مدركا لانه تام  
 حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها  
 الاول فغيب يمكن من ذواتها العلوية لالا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي  
 عاقلة لذواتها عقلية باسراق الاول عليها فحفظت ما دون الاول من الاول تقلا  
 دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفس من الاستفادة من طرق الحواس  
 والتفصيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة  
 الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينتبع منه فيها بعض تلك الصور  
 بحسب استعدادها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبدلة المبدأ  
 لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها  
 من طرق غيرها ومنبذقة للناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم  
 بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها ثم انقص مراتب  
 الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراكات تقع على اصناف  
 الادراكات بالتشكيكية وهم وتبليبه ولعلك تقول ان كانت المقولات  
 لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود  
 ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فتقول بانه لما كان تعقل ذات  
 بذاته ثم يلزم فهي مبيته عقلا بذاته لانا يعقل لكثرة جاءت لكثرة لانها متمايزة  
 لداخلية في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة الوازم من الذات مباشرة  
 او غير مباشرة لا يشمل الوحدة والاول يمرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية  
 وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرات الاسماء لكن تأثيره لذلك في وحدانية ذاته  
 اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها  
 بعض بل هي صور متباينة متفرقة في جواهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب

يعقل كل شيء فاذن معقولاته صورة متباعدة متفرقة في ذاته ويلزم ذلك على خلاف  
 ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتملة على كثرة وتفرقة  
 التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم  
 تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصوراً للكثرة  
 التي هي معقولاته هي معلولاته ولو ازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي متأخرة  
 عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمبتق مة بها ولا بغيرها  
 بل هي واحدة وتكثر للوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عذتها المثلن ومتاياتها  
 سواء كانت تلك الوازم متفرقة في ذات العلة او متباعدة له فاذن تقرها للكثرة  
 للمعلولة في ذات الواحد الناقص بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي  
 تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدة لا تزول بكثرة الصور المعنوية  
 المتفرقة فيه فهذا انقرب للتنبيه قبا في الفصل ظاهر ولا شك في ان القول  
 بتقرر لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً معاً وتقول  
 يكون الاول في صوف بصفات غير احادية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل  
 الشارح وتقول يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك عارفاً  
 كبيراً وتقول بان معلول الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد بشيئاً  
 مما يماثله بذاته بل يتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يحتاج الى اظهار  
 من مزاها الخلداء واقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى واخلاصون القائلين  
 بقيام الصور المعنوية بذاتها وللشائون اقاتلون بانحاء العاقل بالمعقول انسما  
 ان تكو جات تلك الحالات حد لا من اللزوم هذه المعاني وتكون لا اني اشترطت على نفسي  
 في صدر هذه المقالات ان لا اقرض لذكر ما احدثه في الجدي من شأننا  
 لما اعتقد به ببيت وجه التخصي من هذه المضائق وغيرها بياناً لذي انما يكن  
 الشرطاً ملوك ومع ذلك فلا جد من نفسي رخصته ان لا اشبه في هذا  
 الى شيء من ذلك اصلاً فاشرت اليه اشارة تحفية يابو الخضر بها الموهوم هديس ذلك  
 اقول العاقل كما لا يحتاج في اصله ذاته لذاته الى صور تشييد صور ذاته التي بها  
 هو هو فلا يحتاج ايضاً في اصله كما يهدر عن ذاته لذاته الى صور غير

صولة ذلك الصادر التي بها هو واقترع من نفسك انك تعقل شيئا  
بعضه من مقتضياتها وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركته  
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصولة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء  
بما كذا لك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتبين كيف الصولة هي بل ربما يتضاعف  
اعتبارها تلك المتعلقة بذاتك وبذلك الصولة فقط على سبيل التركيب واذا كان  
حاجبا مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل  
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن ان كونك محلا  
للصولة شرط في تعقلها اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحل لها  
بل انما كان كونك محلا لتلك الصولة شرط في حصول تلك الصولة لك الذي  
هو شرط في تعقلها اياها فان حصلت تلك الصولة لك بوجه آخر غير الحصول فيها  
حصل التعقل من غير حصول تلك الصولة ومعنا ان حصول الشيء لفاعل في كل من  
الغير ليس دون حصول الشيء لتأثيره فان تلك المخلوقات الذاتية للفاعل الفاعل المادة  
حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو محال اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا  
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الله تعالى لا يتغير بغير تغيرين ذاته وحياته  
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار الصوابين على ما صرحتم بان عقله لذاته  
طاعة لظواهره الاول فان حكمه تعالى انما يتغير بغير تغيرين ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا  
في الوجود من غير تغير فالحكم يكون بغير تغيرين انما يتغير المعنوي الاول وعقل الاول  
شيئا واحدا في الوجود من غير تغير فتبين كونهما معا شيئا واحدا ولا يتغير  
فيه وبحكمته يكون التغير في العقلين عند تباينهما كما يكون في المعنويين  
كذلك فانهم وجوه المعنويين الاول والثاني الاول اياها من غير اعتبار  
في صوته مستأنفة تحل في ذاته الاول انما يتغير عن ذاته شيئا كانت الجواهر العقلية  
تعقل باليسر مع كونها لها حصولا بغيرها في الاول المعنوي الاول  
الاول هو معادل ذاته اياها كما نشأ من قولهم انما يتغير العقلية من غير شيء على  
اطلبه الوجوه حاصلة في الاول اياها من غير اعتبار تلك الجواهر مع تلك الصولة  
بغيره من غير ان يباين تلك الجواهر الصولة بغير الوجود على ما هو عليه لذاته



لا يفرح به عن طبع مثقال ذرة من غير لزوم محال من الحالات المذكورة فهذا اصل  
 ان حقيقة وبسطتها انكشف لك كيفية قاطبة تعالى بجميع الاشياء الكلية  
 والجزئية انشاء الله تعالى وذلك بفضل الله تعالى منه من يشاء ولو كان تلخيص هذا  
 البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق ان نورد امثاله على سبيل  
 التحصيل لكرت ما فيه كفاية لكن لا نقصار ههنا على هذا الايمان اولى اشياء  
 الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى  
 مبدأ في نفسه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقومه بسبب  
 قضا في اسباب الجزئية واحاطة العقل بما تعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك  
 الجزئي الزماني الذي يحكم انته وقهر الان وقبله او يقع بعد بل مثل ان تعقل  
 ان كسوف اجزئياً يمر من عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي فاقى مقابلة  
 كذا ثم بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانته وقهر او لم يقع وان كان  
 معقولاً على الضم الاول لان هذا الادراك الجزئي يحدث مع حدوث المدرك  
 وبزول مخرز والاه وذلك الاول يكون ثابت الادراك كله وان كان علماً مجزئياً  
 وهو ان العاقل يعقل ان بين كمر القمر في موضع كذا وبين كمره في موضع كذا  
 يكون كسوف معين في وقت مخرز ما ناول الحالين محد ودعقله ذلك امر  
 ثابت قبل كمر الكسوف ومعه ومعه أقول تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات  
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها اليقين  
 ان الاول تعالى بل كل ما نل فهو ما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه  
 الاول دون الثاني وايدراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس التام  
 او ما يجوها مجزئاً من الاشياء الجزئية وقيل تقرير ذلك لقول كلياً الادراك  
 وجزئياً متعلقان بكليات التصورات التي تصفيه وجزئياً لا مدخل للتصديقات  
 في ذلك فان قهر لنا هذا الاصل من حصول هذا القول في هذا الوقت جزئي  
 وقهر لنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيه مما  
 الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق  
 به حكمه فله طبيعة توجب في نفسه انما تصديق تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يتناولها البرهان والحد بسبب نظريات معنى الاشارة المحسنة اليها  
او ما يحوي مجازها من الخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحسن وما يحوي مجازها  
فان اتحدت تلك الطبيعة مجردة عن تلك الخصصات صارت كلية يدركها العقل  
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا محلا للهم  
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصوصة من حيث هي مخصصة وانما ثبت  
هذا فنقول كل من ادرك على الكائنات من حيث انزيا طبائهم وادرك على حوالها  
الجزئية واحكامها كلالها وتباينها وتماثلها وتباينها وتباينها وتباينها وتباينها  
هي متعلقة بتلك الطبائهم وامرنا الامور التي يحدث معها وبعد ادراكها  
من حيث تكون الجموع واتمة في اوقات يتحد بها بعضها بعض على وجه لا يفتقر  
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته وجزئياته  
الثابتة والمتغيرة للتصرف الخاصة بوقت حدوثه وقت كماله لا يوجد غير  
مغايرة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها مستطبقة على عوالم اخر اوجصلت  
في الوعي ومثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية مستطبقة على الجزئيات  
الحادثة في الزمانها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على  
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب نقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل  
الكليات اشارة الى امرنا حكمها من حيث هي طبائهم مجردة عن الخصصات  
الذاتية وتبينها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الامر كذلك  
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ أنواعه ونظيره  
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في تخصص ذلك النوعا غير موجودة  
في غير ذلك التخصص بل مع تجوزاتها موجودة في غيره والمزاج تلك الاشياء  
نما يجب باسبابها من حيث هي طبائهم ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص  
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذا لان الجزئيات  
هو جزئي لا يكون معلولا بطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علم من حيث هو كذا  
ما في كلامه ظاهر ان قوله وهو ان العلم لان بين كون القمر مخصص كذا الى اخره  
فمعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الشهر

يكون كسوف معين في وقت محدد ومن زمان محسوسه في اول الحمل كالوقت  
 الذي سائر القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذا  
 الامور امرانا بتأجيل وقت الكسوف ومعه وبعد وظهر من هذا البيان ان تحديد  
 زمان الكسوف زمان اول العالمين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت  
 الكسوف انما يتجدد به او بما يجري مجراه وليس من زيادة غير محتاج اليه كما ظنه  
 الفاضل الشارح تنبيهه واشارة قد تغير الصفات للانبياء على وجود اقول  
 هذا الفصل مشتمل على خمسة الصفات الى احصاها وبيان ما يتعين منها يتغير  
 الا هو الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير يستدل بذلك على نفى الصنف  
 الاول عن العاجب الاول حين ذكره وتلك القسمة ان يقال بالصفة اما ان تكون متقررة  
 في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته  
 الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية لاضافته معا  
 و هي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير مضان اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه الاربعة احصاها  
 قوله منها مثل ان يسد به الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة  
 غير مضافة اقول هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف  
 الثاني غير المذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على  
 تحريك جسم ما فلو ندم ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه  
 فاستحال ان يكون هو عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه  
 قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كل من تحريك اجسام حال ما  
 مثلا لو ما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك ان يدغم شجرة وحجارة دخول ثانيا فانها  
 ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعاقب ما لا بد منه فانه  
 لو لم يكن زيدا صلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضا  
 ذلك في كونه قادرا على التحريك فان اصل كونه قادرا لا يتغير  
 بتغير الاحوال المقدور عليها من الانبياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية  
 فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث  
 وهو الصفة المتقررة في الموصوف للمقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي

لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافة الى ذلك الشيء  
وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يعجز ان يصدر عن تلك الذات  
فصل وهي يقتضي كون القاصر مضاعفا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير  
المضاعف اليه فان القاصر على تحريك زيد لا يصيب غير قاصر في ذاته عند انعدام  
زيد ولكن يتغير اضافة تلك فانه حر لا يكون قاصرا على تحريك زيد وان كان  
قاصرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كل  
الامر وما اوليا ذاتيا والجزئيات التي تقع تحت ذلك لكل الامر ما ثانيا غير ذاتي بل  
سبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان يتغير فلا حصل ذلك  
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها اضافات  
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متغيرة  
ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون  
الشيء عالما بان شيئا ليس به يحدث ان شيء متغير عالما بان الشيء ليس متغيرا لاضا  
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان  
عالما بمعنى كل امر كيف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم  
بالنتيجة عالما مستافا يلزمه اضافة مستافاة وهيئة للنفس مستحقة لها  
اضافة مستحقة مخصوصة غير اعلم بالمقدرة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه  
قادره بالهيئة واحدة اضافات الشيء فهذا اذا اختلف حال المضاف عليه من  
عدم وجوده وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة  
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا اقول وهذا  
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقضية لاضافة الى معنى  
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صفة متغيرة  
في العالم مقضية لاهتمامه الى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فان العالم  
يكون زيدا في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم  
الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين يتعلق بالاول بخلاف  
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي او لا وسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت فلك الكل ثانياً وأما العلم فإنه اذا تعلق بالكل فيحقق الجزئي الذي يقع  
تحت فلك الكل البتة الا اذا استوفى العلم وحده العلم فتعلق بذلك الجزئي  
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم بكون الانسان  
جسم ما لم يقتصر ان ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً فاذا ان العلم  
بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس  
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وعيد هيئة تحقق ذلك العلم  
ويذكر من ذلك ان تختلف حال الموضوعات بالصفة التي يكون من هذا الصنف  
باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك  
الصفة قولاً فالأول ليس موضوعاً للتغير لا يجوز ان يغير منه تبدل بحسب القسم  
الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز ان يضافات  
بعيدة لا تؤثر في الذات أقول لما فرغ من احكام الصفات اورد تسمية  
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل بصفاته المتغيرة  
العارضة عن الاضافة ولا صفاته المتغيرة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير  
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتغيرة التي لا تتغير  
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة  
لنوماً ثانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لنوماً اولياً فان  
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ الذات موضوعاً  
للتغير فهذا تقرير كلامه قاصداً وسم الفصل بالتسمية للقسم المذكورة وبالإشارة  
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم  
فانما جبروا والتغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بواجب لانهم  
بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموضوعات ولا الصفة  
المتغيرة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يقترن  
ان الاضافة عارضة له كقدرته على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت  
الاضافات له كقدرته على التحريك مطلوب على ان وجوب الاضافة هو  
كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غير ولا يكون لذلك الامر

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغيير الغير تعين في الشيء بل يحدث منه تغيير في الاسم  
 المعقول فقط نكتة كونك يمينا وشمالا هو إضافة محضة وكونك وتادرا  
 وعالمنا هو كونك في حالة متحركة في نفسك يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة  
 فانت بها في حال مضافة لآلة وإضافة محضة أقول اشارة الى الصنف الثاني  
 من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين  
 لئلا يلبس بعضها ببعض وذلك ظاهر في نيب فالواجب الوجود  
 يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى  
 والمستقبل فمعروض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات  
 على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدماء قول هذا الحكم كاليتجى لما قبله  
 وهو انما حصل من انضيات قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير  
 على ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع  
 للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التعميل المذكور ثم ان هذا الحكم هو  
 من مقتضى القول بان الكل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلم موجب العلم  
 بالمعلول فذكر هذا هذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
 الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمان والحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة  
 الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضونها في الظاهر ذلك لان  
 الحكم بان العلم بالعللة موجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بالعللة  
 الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي للتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك  
 الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بان لا يجوز ان يكون عالما به لا ممتنع  
 كون الواجب موضوعا للتغير تخصيصا لذلك الحكم الكلي بحكم آخر ما رضى في  
 بعض البصائر وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك  
 في المباحث المعقولة لا ممتنع تعارض احكام بعضها فالصواب ان يؤخذ ببيان  
 هذا المطلوب من ما تقدم وهو ان يقال العلم بالعللة موجب العلم بالمعلول  
 ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة  
 لا يمكن الا بالالات الحسية كالحساس وما يحى كالحا والمدر كـ

بذلك لا ادراك يكون موضوعا للتفكير محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن  
ان يدركها الا بالعقل والادراك مجرد الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتفكير  
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتفكير بل كل ما هو اقل ميته ان  
يدركها من جهة ما هو اقل على الوجه الاول ويجعل يدركها على الوجه الثاني  
فقولك فيجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم بوسطا وبغير وسط

يتأدى اليه بعينه قدره الذي هي تفصيل فضاءها الاول تأديا واجب اذا كانت  
ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيدا لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره  
لما كان جميع صور الموجودات الحكيمة والنجشية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث  
هي معقولة في العالم العقل بالبداءع الاول الواجب اياها وكان ايجابا وما يتعلق  
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع مستغنا اذ هي غير ماثلة لقبول  
صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة وكان الحزم الا هي مقتضيا لتكميل المادة  
بالبداءع تلك الصور في ما يخرجها فيها بالقوة من قبول تلك الصور ان الفصل  
قد بلطف حكمتها من ما نغيره نقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور بالقوة  
الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع فضاء الزمان موجبة في موادها  
والمادة كاملة بها وانقر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن موجبة في المواد  
في العالم العقل مبنية على سبيل الابداع والتقدير عبارة عن وجوبها  
في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء  
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله  
الا بقدر معلوم وانما هي العقلية وما معها موجبة في القضاء والعقلية موجبة  
واحدة باعتبارين والتجسدية وما معها موجبة فيهما مرتين وهذا يظهر  
معنى قول الشبهة ان كل شئ يوجد في الاول بوسطا وبغير وسط يتأدى قوله ان  
هو تفصيل فضاءه الاول الى شئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب

اشراك فانما هي حاطة علم الاول بالكل والواجب ان يكون عليه الحق حتى  
يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به تعالى المتحقق  
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد طلب الاول الحق تعلم الاول

بكيفية الصواب في ترتيب حجب الكل من غير لقيضه ان الخير في الكل اقول هذا الفصل  
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر قد مر في النمط السادس ايضا ذكره ذلك انما اورد  
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف  
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات للمفاهيم عنده  
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا  
البحث هو هذا الموضوع وانما اورد في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم  
المذكور ولذا بدأ كلامه ثمه بقوله لا تقبل مطلقا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بفتح  
المراد اشعاره الامور الممكنة في الوجود منها ام لا يجوز ان يتعري وحدها عن النظر  
والخلل والفساد صلا ومنها ام لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا لو كان  
بحيث يعرض منها شرها عند اذعادات الحركات ومصادمات الحركات في القسمة  
ام لا يشترط اساطيل الاطلاق واما بحسب الثلية واذا كان الحجب المحض مبالغة في ان  
الوجودية الشجرية الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل جوب الخواص  
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان كان لا يوجد  
خبر كثير لا يفيق بل يتحرز من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار  
لا تقطع فضيلتها ولا تنكسر معونتها في تدمير الوجود الا ان تكون بحيث تنفذ  
وتوثر في ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن  
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى لحوالها في حركاتها  
وسكاناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية و  
يتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار للعاد  
وفي الحق او شرط هيجان غالب عاقل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويأقن  
القوى المذكورة لا يقتضي غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا  
وغلبة هيجان وذلك في الاشياء اقل من انفسها من السالدين في اوقات اقل من اوقات  
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو المقصود بالعرض فالعرض اقل من القدر  
بالعرض كانه مثلا عرضي بالعرض اقول هذا فرغ من بيان ادراك الاول الواجب  
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى في السبلات المتعلقة



بذلك انما ان يفيد ما فيه ويجيب ان تحقق مهية الشر بل الخوض في المطاوع فاقول  
 الشر يطلق على امود مدعية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شوق ما من شانه  
 ان يكون كماله مثل الموت والفقر والجمل وعلى امود وجوبية كذلك كوجوب ما يقتضى منعه  
 المتعبد به الى كمال عن الوصول اليه مثل الدرع للفسد المتناثر والسياب الذي يمنع القبح  
 عن فعله وكالا فعال المذمومة مثل انظلم والزهنا وكالا اخلاق الرذيلة مثل الحبين و  
 الضل وكالا لام وكالفهم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وحدنا الدرع في نفسه  
 من حيث هي كيفية او بالقياس الى علتها الموجبة له ليس بشرة بل هو كمال  
 من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادا من جتها فالشر بالذات هو  
 فقدان الثمار كالاتها للآفة بها والدرج انما صار شررا بالعرض لا قفضا عنه ذلك  
 وكذا السحاب وايضا الظلم والظلم ليسا من حيث هما امران يصدران عن  
 قوتين كالفضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كما ان لتلك  
 القوتين انما يكونان شررا بالقياس الى المظلوم او الى السباسة المدنية او الى النفس  
 الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد  
 تلك الاشياء كالاتها انما الحلق على اسبابه بالعرض للذات بها الى ذلك وكذلك  
 القول في الاخلاق التي هي مبادئ وكذلك الامم فانها ليست بشرة من حيث انها  
 احكاما لا امور ولا من حيث وجود تلك الامور في نفسها او صدها عن عليها  
 انما هي شرر بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شأنها ان يتصل فاذا  
 قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجوده وعدم كمال الموجود من حيث ان  
 ذلك عدم غير كمال في غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودة  
 بغير لانما هي شرر بالقياس الى الاشياء العادة كمالا قتها لا بد وانها بل يكونها  
 مؤدية الى تلك الاعلام فالشر بها هو باضافة مقيسة الى افراد اشخاص معينة  
 واما ما في انفسها بالقياس الى الكل فلا شررا صلا ونوع بعد تقدير هذا المعنى  
 الى الشرر فتقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر  
 فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا وللقسم  
 الثاني ينقسم الى ما لا يطلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغيب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو وجوب  
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالحق كالقبول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغيب  
فيه ما ليس بشر على ما هو شر هو ان فيها موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون  
على كمالها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها للمخالفات  
منع ذلك المخالف عن كماله كالناكر فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون  
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون  
لا محالة من هذا الصنف فظاهرا ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها  
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقادم  
المقتضى لصيرورته البعض منوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا  
فى اجزاء الضاىرة وفى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية  
التي تكون شر محض او يغلب لشر فيها او يساوى ما ليس بشر فيه وجوب لان الوجوه  
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعداد الاضافية لها  
على الوجه المذكور وشار الشيفر الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجوه  
الى قوله ومصادما المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية لها على  
الاطلاق او بحسب الغلبة فاجتبه على وجوب الاولين بقوله واذا كان الجمع المحض  
الى قوله وفى اوقات اقل من اوقات السلامة وادرك فى الامثلة الالهم والاذى  
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعادى الذى يعرض لها  
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب  
قوته الحيوانية وتضره فى امر انما يعنى الاخلاق والرزيلة والمهلكات الذميمة  
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة  
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعنى غنائها الا ان تكون بحيث  
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرا  
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فى مقصود كالاتى  
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خير كثيرة  
لا يمكن ان يكون منفكة عنها فاما الفاضل لشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشارة الى انه لا يستقيم الامع القول بالاختيار الحسن القوي التقليدي كما هو من  
المقرر واما امع القول بالاجاب وبنفي الحسن القوي عن الافعال الاصلية لا يكون السؤال  
بل عن افعاله وارجاها فاذن هو من افلاسة قية من جملة الفضل والحب ان افلاسة  
انما يتخوف من كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه  
ليس بطرفان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشر والبرية ليس بشرق قول انه  
يستلزم على كون الشر مدماً وهو ليس بصحيح لانهم ان المراد ما بذل في تفسير  
اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان المراد ما حمل العدم على الشر فهو  
محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التعميد في مسوق بالتصور  
على تقدير مهية الاستدلال في هذا المقام فما اصل استدلال الامر ثم ثبوت لا يفيد  
يقينا والتجواب انهم يتخوفون من مهية الشيء الذي يعبر عنه الجموع بلفظ الشر  
فينظرون في وجوب استعمالهم ويخلصون ما يدخل في تلك المهية بالذات  
عما ينسب اليها بالعرض ليقع في مهية مستأنة عن غيرها وظاهران البحث على هذا  
الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه معني على معرفة وجوب  
الاستعمال التي لا طريق اليها الا بالاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكى ان الشر  
هو الامر وحده وهو وجودي وان الخبر هو اما عدم الامر في السلامه طامثا  
يعني اللذة واطال كلامي في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات هو يقتضي  
كون الشر غالباً ثم ذكر ان افلاسة لا يخلفهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا  
ان قول القائل اخلاق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعله وهو بينا  
القول بتعليل الشر فاذن هو مظهر في ذلك من باب الفعول اقول لا حاجة  
بناهمنا الى ايراد جواب بان يتحقق ما مر كا فيهم وهم وتبديدهم وتعلق قول  
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والفضل فلهذا هذا الصنف  
ممنسوب اليهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال الابدان في هيئة ثلاث حال الباطن في  
الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول  
والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً واكثر او معتدلاً او سلباً وكذلك  
حال النفس في هيئتها ثلاث حال الباطن في الفضيلة والعقل والخلق والادب والخلق

من السعادة الآخروية وحال من ليس له حظ في المعقولات إلا أن جهله ليس على وجه  
 الضمارة في العادوان كان ليس له كثير من الخير من العلم جسيم النفع في العادوالأنه في جهله أهل  
 السلامة وتنبيل حظ من الخيرات الأجله وأخر المستقام والسقيم هو عرصة الأذى  
 في الآخر وكل واحد من الطرفين نادر في الوسط فاش غالب وإذا ضيف اليه الطرف الآخر  
 صار لأهل النجاة غلبة وافرة أقول لما كان قوى الإنسان التي يجسها يصعد لأهل  
 الارادة عفة ويصير بسببها سعيداً أو شقيئاً ثلثاً ناطقة وغضبية وشهوية  
 وكان السعادة والشقاوة العاجلنان مستحقين بالنسبة إلى الأجلتين وكان الغالب  
 على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى  
 أعني الجمل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكرين أشقياء وأسما  
 في الأجل وذلك يقتضى غلبة الشر في نوع الإنسان وهو شرف أنواع الكائنات  
 فإزال الشيفر هذا الوهم بأن وجوب الجمل الذي هو ضد اليقين أعني الجمل المركب  
 الراسخ نادر كوجوب اليقين والعلم القاشى هو الجمل البسيط الذي لا يضر في المعاد  
 كثير ضرر وكذلك في القوتين الأخرتين فان وجوب الشراة المضادة للملكة الناطقة  
 نادر جداً كوجوب العلم القاشى هو لأخلاق الخالقة عن غايتي الفضل والرفالة  
 وغلبة النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمل والعصاة الغايتين وفي القيم والمخس  
 الغايتين وفي الحالة للتوسط بينهما أثر من أن الوسط مع أحد الطرفين غالب  
 فأن الشر ليس بغالب ذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخرى على  
 يسوى بيانه وهو مضى قوله وأخر المستقام والسقيم هو عرصة الأذى في الآخرة يوق  
 هو عرصة شئ وعرضه لشئ إذا كان منتصباً لشئ لا يقرض ذلك شئ بغيره وبأق  
 عباراته واضحة تلبيه لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد لا  
 يقنع عندك أن السعادة لا تتألف أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يحصل  
 أنواعها في العارث ولا يقنع عندك أن تقارب الخطأ بأناكة لعصاة النجاة بل أنها  
 يهلك الهلاك السرمه ضرب من الجمل وإنما تعرض للعذاب المحرود ضرب من الجمل  
 والرفيلة وحده منه وذلك في أقل استحضار لناس ولا تنزع إلى من يجعل النجاة وقفاً على علم  
 ومعرفة عن أهل الجمل والخطايا صرنا إلى الأبد واستقر سر جماعه واستسرع لهذا الفضل

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخر هو ظاهر  
وقوله بانك لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان  
اى يستمسك به فلا يسقط وقوله وانما يحل الهلاك السرمد ضرب من الجهل  
والرذيلة حال على ان ما عذاها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة  
اصلا وانما قال واستقر سحر رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت  
كل شيء فما كتبها الذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعالم وعلى تحصيل  
ما اهل الطرف الاشراف بهما وهم وتنبية اولئك تقول هلا امكن  
ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشريكين جوابك انه لو برئ عن ان يلحق بذلك  
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في  
اصل ومطهره ما ليس يمكن ان يكون النجاة الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يكتسبه  
شر بالظهور فلهذا المصداقات المحاذية فادبرى عن هذا فقد جعل غير نفسه  
فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وتكون وجود هذا القسم وهو الصفات  
للمذكورة غير كائنا بل هو على ما بينا اقول وهذا الفصل غنى عن الشرح  
وتنبية اولئك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه  
ان العقاب للنفس على خطيتها كما ستعلم هو كالمزمن للبدن على تحته فهو لا يزمن من  
لها انما ساق الداء الاحوال المادية التي لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع  
ما يتبعها وما الذي يكون على حجة اخرى من مبداء له من خارج  
فحديث آخر تعرف اسلم معاتب من خارج فان ذلك ايضا يكون حينا لا قد كان  
بحيث ان يكون التحريم من جوف في الاسباب التي تثبت فتنتفع في الاكثر والتقصير  
فأكيد للتحريم فادبرى من اسباب القدر ان عارض واحد متعقبات التعريف و  
الا اعتبار مركب الخطاء واتى بالجبرية وجعل المتعديين لاجل الغرض اما وان كان  
غير ملائم لذلك الواحد لا وجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب المستقبلين  
ولم يكن بالفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كتهمة لكن لا يلتفت لفت الجزئي  
لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي فيقطع عضو من لاجل البدن بكليته ليس  
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من انظم واهل

مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية  
فغير حرجي جويّا كلياً بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جبر عليها امر تلو المصالح العقل  
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعضنا لفا عليا وافدا حققت الحقائق فليفتت الى  
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها  
اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادقة عنه على سبيل  
الوجوب لتمثلها مع سائر الخيرات في العاقل العقلي ولو وجوب حدوثها بحيث  
ههنا في هذا العالم ومطابقاً لما تمثل هناك فلم يبق قلب الانسان على شيء صدر عنه  
على سبيل الوجوب والشئ لا يجاب عنه ولا يجاب بتقضيته القواعد الحكيمية وهو  
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعمل هو كما لم يرض للبدن ان يقره  
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب ما يكون للنفس  
الانسانية بسبب ملكا تمام الرتبة الرتبة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها  
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة بالوعيد  
في الكتب الالهية لو اجرت على ظواهرها لا تقتضت القول بالعقاب الجسماني  
وامر على بدن المسمى من خارج على ما يصح في التفاسير لا اخباراً فاشار  
الشئخ الى ذلك ايضا بقوله وما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من صيد الله  
من خارج لمحدث اخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان ممحوا فامر الله  
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز  
وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشئ فقال تعالى فاسلم معاقب من خارج فان ذلك  
ايضا يكون حسنا واما رد بالحقس ههنا الخير المقابل للشركا ما يذهب اليه المتكلمون  
على ما سياتى واستدل على ذلك بان وجوب التقويم في مبادي الافعال الانسانية  
حسن لمنعه في كثر الاشياء والايقاء بذلك التقويم بتعذيب الجرم تأكيد  
للتقويم ومقتضى الارادة والنعم هو ايضا حسن ثم بين ان هذا التقويم ما يكون  
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى اكثر من منوعه فلا يفتت  
لغت الجزئ لاجل الكل اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزم من شرا قليل  
بقطع العضو لصالح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شرا مقبولا

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التزويل اذا حمل على ظاهرة لم يكن مخالفاً  
 للاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك  
 على وجه آخر وهو قولهم تكليف الصياد واجب على الله تعالى وحسن منادى ذلك  
 صلاحاً له على العاقبة والاحبة والوعيد والوعيد على الطاعة والصبرية حسناً اذ فيها  
 تقريرهم الى طاعته وتبجيلهم عن معصيته وتعذيب لعاصدين عدل من حسن الخلق  
 باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك ما يثبت به على مقدماً مشهورة مشتركة  
 على تحسين بعض الاحكام وتقييدها بحسب العقل بعيد ونها من البدعيات فذكر  
 الشفيان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها امر محققه اشتهرت لكونها  
 مشتركة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يعصم بالبرهان بحسب بعض الفاعلين  
 يعني الاشخاص لا سانية على ما هم في المنطق فاذا بنا بيان احكام افعال واجب  
 الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلا بد  
 مبنى على وجوب التقييد وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجب ان يقال ان كان القدر  
 فلم التقييد ويكون حكمهما واحداً فاذا لا يجب ان يحيل احدهما مقدمة في بيان  
 الاخر واما ثانياً فلا بد لا يتعشى على قول المسلمين لا تزم بحكمها بل يكون الهالكين من  
 يخالفون مما عداهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح  
 ان يقال لان العقاب يفيها من القدر وطلب علة ما يقتضية القدر باطل واقول  
 على الاول القول بانقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزائيات  
 مستندة الى اسبابها التي كانت محال للقول بانقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من  
 المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مشعر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشفيخ  
 كان من افق الاصول فان اصل الانسان مستند عند الى قدرته والبرادة وكلاهما  
 مستندان الى اسبابهما ومن اسباب البرادة فعل الخير والتقييد فاذا ن وقوع التقييد  
 في الاسباب يقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ذكره  
 الشفيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنه اما على اصول  
 الاشاعرة فلما لم يكن للتقييد اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل  
 الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يشغل عما يفعل وعلى الثاني ان الشئ لا يريد تمشية قولا عد  
 للتكلمين من المليونين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب  
 الالهية في هذا الباب وليس فيما اورد من التنزيل حكما بان الهالكين اكثر  
 من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

### المطالعة في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنصحة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون  
 او تحصل للدوى الخيد والكمال من جهة الخيد والكمال وشعر وتذنبه  
 انه قد سبق الى لا وهام العاصية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسنة وان  
 ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينشأ من جملة  
 من له تميز ما فيق له ليس الذي ما يصفونه من هذا التقبل هو منكمولات  
 والمضغومات وامر يجرى مجراها وانته تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولوى  
 خسيس كالشطر نج والزند قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه وما ايضا ضرة  
 من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب الحق والراية مع صحة  
 حبه في صحبه حشمة فنقيض اليد منها كرامة الحشمة فيكون طرعا الحشمة اثر والذ  
 لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس لا لتزاد بلغا  
 يصيبون من ضعه اثره على الالتزاد بمشتهى حيواني مبتناس فيه واثر وافية  
 غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبد النفس يستنقص الجوع  
 والعطش عند الحاجة فظة على ماء الوجه وليستحق هول الموت ومفاجات العطب  
 عند مناجزة للبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم مصتصا ظهور  
 الخطر لما يبق معه من لذة الخلد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت  
 فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في  
 العاقل فقط بل وفي اجمع من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع  
 ثم يسلك على صاحبه وربما حمل اليه والمرضعة من الحيوانات يقرأ ولدت  
 على نفسها وربما خاطرت بحامية عليه اعظم من مخاطر قوا في ذات حمايتها نفسها  
 فان كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فاقولك في الحقيقة



اقول اعطى الحلاك واقتصر على دخل من غير روية والدم العدد الكثير واعلم  
 ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العواجر يظنون ان اللذة هي  
 اللذة بالحواس الظاهرة وما اندر ركة تغيرها وثارة يكرهون تحقيقها وينسبون لها  
 الى خيالات لا حقيقة لها وثارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فذهب الشفيق في  
 هذا الفصل على وجه لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان  
 اللذة الغلبة للثمة ولو كانت في امر خمس رجا تضر على لذات يظن انها  
 اقوى اللذات الحسية ومنه ان لذة نيل الحشمة والحاجة تضر ايضا عليها ومنها ان  
 الكبرير يثق لذة اثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها  
 ان كبير النفس يثق لذة الذكرمة للثمة من محاذرة ماء الوجه او من الاقدام  
 على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتجمل الام الحسنة  
 ويقاس اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبر مشقة  
 هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذة بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذة  
 فيحتاج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة  
 حيوانية منه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كل ما ينسب  
 يشارك اللذة الوهمية التي يبتاعها من تقهر كل م صاحبه اياك على لذة الاكل والراحة  
 من الحيوانات يشارك اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سه لامة ولد على لذة  
 سلامتها نفسها ثم تدبر من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية  
 لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان فتوة  
 اللذة وضعفها يتبعان نمو الاضرار وضعفها فاللذة احراك على ما سأل  
 قل نيك فلا ينبغي لمنا تستمع الى قول من يقول اننا لو حصلنا على حيلة لا ناكل  
 فيها ولا نشرب فيها ولا نتكلم سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يصح  
 يقال له ما مسكين لعل حالة التي للملائكة وما فوقها الذوالجوال  
 الاضام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى اخر نسبة يعتد بها القول القائل بان  
 السعادة هي اللذة الحسية ينكر من السعادة التي يبتاعها الحكماء للنفس الانسانية  
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ما فهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان اكل اشار

الناحية سعيداً أصلاً ولما كان غرض المشيئة من المرح عليهم اثبات تلك السعادة وكان  
 ما ذكر في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالمراد عليهم  
 بآثبات تلك السعادة ولذلك وصفه بالتذنيب ثمة على مقصوده بالمقاسمة  
 بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها كجسد الكمال و  
 الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لأحد هما إلى الآخر لعدم  
 الاشتراك بينهما كما لها في المهيبة تنبيه أن اللذة هي ادراك وينيل الوصول ما هي  
 عند اللذة كما لا يخفى حيث هو كذلك والاصل هو ادراك الوصول وهو عند اللذة فإذ قد  
 أقول يريد التنبيه على هية اللذة والالهييتين بالنظر الحكمي أن السعادة بالمعنى الذي يقيمه  
 الجسم للذة العاقلة التي منها للنفس الحياتية وأكثرها اشتقاقاً لأهلها فذكر أن اللذة هي  
 صرايحونيل ما لا درك في حق شجر اسمه اما النيل في الوصاية والوجدان إنما يقتضيهما  
 لأن الله الشئ قد يكون محمول صفة يساويه ونيله لا يكون المحمول ذاته  
 واللذة لا يتم بمحمول ما يساوى اللذين بل إنما يتم بمحمول ذاته وإنما يقتضيهما  
 على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالجانز وإنما أورد ههنا معاً لتقدير الخطيئة  
 على المعنى المقصود بما طابقة وقدم الأعم الدال بالحقيقة وإرادته بالخصيص الدال  
 بالجواز وإنما قال لوصول ما هو عند المدرك وليرقى ما هو منه المدرك لأن اللذة  
 ليست هي ادراك اللذين فقط بل هي ادراك حصول اللذين المستلزم وصوله  
 إليه وإنما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشئ قد يكون كمالاً وخيراً  
 بالقياس إلى شئ وهو لا يقتضيه كماله خير منه فلا يلزم به وقد لا يكون كذلك  
 والخير ههنا أعني القيس إلى الغير ما حصول شئ من شأنه أن يكون ذلك الشئ له  
 أي حصول شئ من سبب شيئاً ويصل له أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشئ والغرض  
 بينهما أن ذلك الحصول يقتضيه كماله براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو ذلك  
 الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيء إنما ذكرهما متعلق معنى اللذة  
 بهما وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصاً لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك  
 لأن الشئ قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة ولا لتأذ به يخص بالجهة

التي هي معها كمال وخير فلهذه مهية اللذة ومقابها مهية الألم كما ذكره وهما  
 اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملاحة والحرارة الممتلئة ولذلك  
 عد الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال لفاضل المشارع تعريف اللذة بالخير  
 هو عند الشيخ امر وجوبى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجد وكذلك الامر يكون  
 ادراك المعدوم وذلك باطل ما في اللذة فلان ادراك احترق الاعضاء والاصوات  
 المنكحة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجبات واما في الامر فلان العديم  
 لا يحس به فان حسر الخبز باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع  
 الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان عشرة بحسب  
 شئ شئ من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان  
 اتصافه به لزما ان يكون الجبل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور  
 مهية اللذة والاحمد يهي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول  
 الشيخ يعني عن ايراد حجة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والا  
 مع كونها مخدتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله

وقد يختلف الخبز الشرجب لقياس فالشئ الذي هو عند الشيخ خير هو مشا  
 للمطعم الملاحة والملاحة الذي هو عند الغضب خيرا وهو الغلبة والذي هو  
 عند العقل خيرا وتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار التحصيل ومن التحصيلات نيل الشكر  
 ونيل المدح والحمد والكلالة وبالحكمة فان هم ذمى العقول في ذلك فختلفت  
 مترادة بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخبز لا ضما في الذي لا يقبل  
 الا بالقياس الى الغير وذكر الخبزات المقيسة الى القوى الثلاثة التي يتناولها  
 الاكلادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل  
 خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار التحصيل ان الحق خير عندكم  
 العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميلية خير عندكم من متصرفا  
 فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واما وتقبله ومن التمديات نيل الشكر  
 ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي  
 تختلف المهمم بهم باختلاف احوال تلك القوى واما العقل الصريح فلا يختلف

الذاتة قول له وكل خير بالقياس الى شئ ما هو الكمال الذي يختص به ويختص باستعداد  
الاول وكل لذة فانها يتعلق بامر ين بكمال خيره واما الكمال من حيث هو كذلك  
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المصفا على شئ هو الكمال الخاص  
الذي يقصد به ذلك الشئ باستعداد الاول المراد الفرق بين الكمال والخير <sup>يقصد</sup> الشئ لا  
شئاً ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثراً بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال  
بعضي الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما هو وما قوله باستعداد الاول ففائدة تبيان الشئ  
قد يكون له استعداد ان احد هما يطرق على الآخر فلا يكون الشئ الذي نحوه ذلك الشئ  
استعداداً له الثاني خيراً بالقياس الى ذاته بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد  
الطاري كانه انسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ونحوها فطره عليه ما عدل  
لاقتناء الخصال تقصد ما يحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيراً بالقياس الى  
داته مع الاستعداد الاول والحيث ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع  
بعد ان صرح الشئ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلامه في شئيات  
الخير والكمال واحد وهو يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ  
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشئيات  
احد هما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب  
في هذا النمط منبى عليه **قاسم وتنبيه** ولعل ظاناً يظن ان من الكمال ان لا يشترط  
الا يلتذ به اللذة التي ياسب ميله مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها  
ما يلتذ بالسوء وغيره فخر به بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصراً وشعوراً  
جميعاً ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض وانو مريض  
عند انشغال الى الحالة الطبيعية مغافضة غير خفي التلذذ بلذة عظيمة اقول  
الوصب المرض الطويل يثق وصبه الشئ اي دام ومنه قوله تعالى له الذي  
واصباً والتشبب الرجوع الى الشئ بعد الدهاب عنه والخفاضة الاخذ على عزه ونحوه  
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال خيري  
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك  
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يدل على انفسه

عن احكامها والتنبيه على انها مع التقيد مقتضى الادراك لذاته ان حادثة  
 قلبية والذات قد يحصل فكريا كما هي بعض المرضى المحلوق فضلا عن ان لا يشتهي  
 اشتها سائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال او ليس لشعيرة  
 الخمس من حيث هو خيرا **قوله** كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب  
 عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما  
 اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض الوارد عليه  
 بسبب غفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والتخير بالقياس الى المتولد ولما لم يكن  
 هذا النقض مذهبيا اليه بوجه فان الجموع لا يمكن ان لذته المحلوق بسبب كراهة  
 بعض المرضى له لم يحل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاولى تنبيه  
 اذا اراد ان لا يتسقط في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا طفت نفوسهم زردنا  
 فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شغل ولا مضاد للادراك  
 فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشروطا ما غير السالم فمثل عليل البعد  
 افاعات المحلوق وانما غير الفاعل فمثل المستل حذا يهراق الطعام اللذيذ وكل واحد  
 اذا زالت ماضه عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخرها هو لان يكرهه **أقول**  
 عات الطعام او كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن  
 ان يزداد فيه تقيدا فلا يريد النقض المذكور عليه معه وهو ان يوق ولا شغل ولا مضاد  
 للمدرك اى يكون المدرك فاعلم ان الشغل سالما عن المضاد والشغل كالمضاد  
 المانع عن الاستداذ بالطعام والمضاد لكيفية المانعة لذوق المريض عن الاستداذ  
 بالحلاوة والباقي ظاهر **قنديه** وكذلك قد يحضر السبب المولود ويكون  
 القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما  
 في الحذر فلا يتألم به فاذا انقضت القوة او نزل العائق عظم لا **أقول**  
 يريد ان يبينه على حال الامر ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجوب السد  
 عند عدم الادراك فالامر ايضا لا يحصل مع وجوب الموانع عند عدم الادراك  
 به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذته ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى  
 الذى تسمى ذوقا جازا ان لا يقيد اليها شئ او كذلك قد يصح بثبوت اى يقينا

ولكن اذا لم يقع المضي الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالذات  
 مثال الاول حال العيدين خلقة عند الذرة الجماع مثال الثاني حال من امر قياس وحسب  
 الاستقام عند الحمية اقوال يريد بيان العلم بوجه اللذة وان كان يقينياً فموجب  
 الشوق اليها انجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات مجرد عنها العقلية  
 لا يقنعها دراكها اقتضاً لا احساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد كاي لينة درجة  
 المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وحل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين  
 اليقين ولذلك لم يقتصر الشيفر في ذكر مهية اللذة والامر على ذكر الادراك والذات والنبيل  
 على ما مر اهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية فوقاً وبقا بله المقاساة والشيفر  
 لفظ الذوق ههنا في جميع الذات ولم يصير عنه بليل اللذة او الاحساس بالذلة لان  
 ذلك يقتضي تكرار في المعنى فان معنى الادراك والنبيل وما يجرى مجراها داخل في  
 مفهوم اللذة كما من تنبيهه كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للذات وهو  
 بالقياس اليه خير اخر لا شك في ان الكمالات وادراكها متفاوتة فكل الشهوية  
 مثلاً ان يتكهن العضو الذائق بكيفية الخلاوة ماخفي عن مادتها ولو لم تكن  
 ذلك لاعتن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذا المشموم والملموس ونحوهما وكما  
 الفتح الغضبية ان يتكهن النفس بكيفية غلبتها وكيفية شعور باقى يحصل في الغضب  
 عليه وكما الوجود التكتيف بمحنة ما يرجع وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوي  
 وكما الحيوان العاقل ان يتمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان يتال منه  
 سببها الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه محو عن اشواق مبتد  
 فيه بعد الحق الاول بالحجرات العقلية العالية ثم الدواعي الصاوية والاحرام السماوية  
 ثم ما بعد ذلك مثلاً لا يتأثر الذات فهذا هو الكمال الذي يعبر به الجواهر العقلية  
 بالفعل وما سلفت هو كمال الحيوان والادراك العقل خالص الى الكنه  
 عن الشوب والحسي شوب كله وعدا لتأصيل العقل لا يكاد يتقاضي الحسية المحسوس  
 في قلة وان كثرت فيها لاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة  
 المدرجة الى المدرجة والادراك الى الادراك ونسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوة  
 نسبة للحمية الحق الاول وما يتلو الى مثل كيفية الخلاوة وكذا نسبة الادراك الى

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكل من الحسية وهذا البهتان  
 هكيدة مطالب هذا النمط وتقريرها ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لخير  
 يحصل المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما بعد لذيق فهو سبب كمال يحصل للمدرك  
 ما وفاء الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك فخر ان الكمال وادراكها  
 اللذتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فانها ما يتعلق بالقوة  
 الشهوية وهو كتيكف العضو الذي يكتفي بالحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة  
 خارجية هي شئ حلى وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في  
 افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ الناحية حالة الاحلام المتناذرة بالواقع حالة  
 اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهر منها ما يتعلق بالقوة العنصرية وهو  
 كتيكف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور عليه ما او تصور اذى حل بمغشوب  
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتيكف الوهم بصورة شئ يرجو او يصبى  
 شئ يتذكره فيذكره كذلك في سائرها وهذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات  
 حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها فلكلهم العاقل ايضا اكل وهو ان  
 تمثل فيه ما يتعلق من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على  
 ما هو عليه غير ممكن بغير شئ ما يتعلق من صوره مطلوالة المرتبة اعنى الوجوه كانه مثلا  
 يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل  
 وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستقفا على الاطلاق ولا شك في ان  
 هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال  
 له فاذن هو مستلذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية شرافا قايسا بين اللذتين  
 اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وحدنا العقلية اقوى  
 كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المفعول فيعقل الحقيقة المكتشفة  
 بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحصر  
 فلان ادراك العقل خالص الى الكنه عن الشوب والحس شوب كله واما الثاني فلان  
 صدقنا حصول المعقولات لا يكاد يفتأ هي وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها  
 غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في

اجناس قليلة وان تكثر فاما تكثر بالاشد والا ضعفت كالحلوه من المختلفين  
وانما كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان  
اللذة في اللذة كنسبة الكمالات الى الكمالات والادراك الى الادراك فان اللذة العقلية اشد لان  
من المحسوسة بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل اشار واستدل قوله ان نسبة اللذة الى اللذة  
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود  
والحدود يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يجد  
بانه لون قابع للبصر ثم كان بعض الانواع اقبح للبصر من بعض فوجب ان يكون  
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا هو وضع مدركي في الموضع المتعلقة  
بالحدود ومن كتاب طوي نيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي وقل ايضا انا  
يجد عند اكل والمشرب والى قاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندري اهي  
ادراك ولا احترام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نفي باللذة ادراك  
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرى الملائم هو مستند به وهذا البحث لا يستقيم بالبرهان  
والنفس لا تلتبس بلغوى فليكن ان تقيس البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة  
بعينها حتى يعبركم الحكم بوجوه عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس بل  
الموت مائة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها  
فلما كانت الادراكات نفس الذات لكانت مطلقة كما كانت مدركة والقول  
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء مانعا عن  
حصول الشيء عند حصوله والحوجب عن الاول انهم لم يقولوا انا نفي باللذة كذا  
وكذا بل لما وجد والحالة المدركة عند اكل غير التي عند الشرب او الوقوع مع وقوع  
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينهما وبين غيرها مما يباينها ولغفوها  
عنه ما ينقص بكل واحدة منها فوجدوا حاصلها في كل صورة لا يوصف باللذة وغير  
حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعملوا انه المراد من مفهوم اسم اللذة شريفا  
وحد واذ لك الامر حاصل للقل حكوا بوجود العقل فان ناقش مناقش  
انما طلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان  
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل لعارض بالمعلومات



الفاعل للذات لا يكون مستجماً لتلك الاشراط مثلاً لا يكون عالماً بل حصوله عند  
 العلوم خبره ولا يكون عالماً بها من جهة ما هي خبره شرانه ان استجمعت الاشراط  
 فلا نواته يكون عادم الذات فان انزى كثيراً من المتعلين الذين لم يتعلوا الامساك  
 معدودة بيقين بها اشداً بتهالجه ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك  
 الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما أو منكم ما تنسبه الآن اذ كنت في الدنيا  
 في شوق غله وعلاقته ولم تشيق الى كمالات المناسب او حترتاً لم يحصل خبطة فاعلم  
 ان ذلك منك لاسمه وفيك من اسبابك بعض ما ينهت عليه اقول يريد ان يبينه  
 على حل التشكال يريد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشق الى كمالاتها المستتبعة  
 للذات وتنتج حصول اضداد تلك الكمالات لها كالباء صرغ فانها تشق الى النور  
 وتنتج من الظلمة فان كانت المقولات كمالات للنفس الانسانية فاباها لا تشق  
 الى حصولها ولا تنتج حصول الجمل المعباد لها فذكر في حله ان سبب فقدان كشيء  
 وعدم التنازل الجمل راجع اليها لا الى المقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال  
 بها انه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات  
 الى المقولات وما احرقتيل عليها المرحمة وقامنها فلم يحصل لها شق اليها وما  
 اضل دها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها  
 لم يكن مدركة لها فلم تكن متالة بها تنسبه واعلم ان هذه الشواغل التي هي  
 كما حلت من انما الفعالات وهيات نفس النفس بحجورة البدن ان تمكنت بعد المفاصلة  
 كنت بعد ما كنت قبله لكنه ليس كاللام متمكنة كان عنها شغل فوقر اليها فاعلم ان  
 من حيث هي منافية وذلك الالام للقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الالام  
 الهممانية فوق الالام الجسمانية اقول يريد ان يبينه على بقاء الالام المتصلدة  
 لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التمام  
 بها حصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظها مفرقة  
 تنسبه على علم ان ما كان من رفيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمالات  
 يراعى بعد المفاصلة لمو غير محبوس وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها  
 التعذب اقول يريد بيان مراتب الانقياد وتقديم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات كالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد ويكون  
 اما الامر عدمي كقصران عن رتبة العقل او وحيي كوجوب الاصول بالمضاربة للكمالات  
 فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فلهذا اقسام ثلاثة يشارك في كونها رذائل وهي  
 اسباب لنقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة  
 العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب التقويتين معا  
 فهو غير محبوب بعد الموت ولا يكون سببها تعذيب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون  
 بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محبوب لكن يدوم به العقاب  
 لانه الجمل المركب المضاد لليقين الذي صار صورته للنفس غير مفارقة عنه والشيخ  
 لم يتبرأ من ذلك هذا القسم صريح في هذا الفصل لكنه ايضا حاصل بوجوب تحت  
 النقصان الذي حكمه الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعنى النظرية  
 غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق  
 والمذمومات الرذيلة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة  
 وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفاد  
 من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها  
 وفي سرعة الزوال ويطبق لا يختلف التعذيب بما بعد الموت في الكم والكيف  
 بحسب الاختلافين ثانيا واعلم ان رتبة انقضاء انما يتأذى بها لنفسية  
 الى الحال وذلك اشواق تابع لتعبه بغيره لا اكتساب والبلية بجنبته من هذا العذاب  
 وانما هو للمجاهدين والمجاهدين عما اعم به عليهم من الحق فالبلاهة  
 ادنى الى الخلاص من فطاة تدبر اقوال يريد ان يمين في هذا الفصل بين  
 الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء ما تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين  
 الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفس لسا دجة الصرفة لا يكون لها شوق  
 الى كالاتها لانها تعرف انها اصلا فان تحكم بان للنفس كالات حقيقة ليس  
 باولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كالاتا اخر  
 انها ان اخرجت كالاتها فلا تخلو اما ان اكتسبت ما ايضا والكمال فصارت  
 جاذبة لكانها من حيث الشهوة وان كانت معرفة به من حيث الانية واشتغلت

بما صرح فيها عن اكتسابها لكمال ما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تستعمل  
 بشئ من العلوم لاكتسابها لتكاملت في اقتناء الكمال فصارت معاملة اياه فهو كلاء  
 صاحب خيلة النقصاء الذين يتعدون بنقصانهم لا شغيا فخرجهم الى الكمال الفائت  
 عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق  
 اليه وهو فطانتهم البتة وعواسقهم حال الجاحدون وهم الذين يتعدون دائما  
 فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهمهم الشيخ بالبلية والابلية في اللغة  
 هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بيق عيش ابله او قليل النجوم  
 فهو كلاء لا يتعدون لانهم غير عارفين بكمال التهم غير مشتاقين اليها واعتبروا في  
 الشاكر بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارت الا بدان  
 فان جازان يزول عنها ذلك الحزم فليزوال العقائد الباطلة عنها ايضا وترتد من  
 اهل السعادة وان لم يحزن فلا يكون لها شغ ببقصا ناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون  
 مشتاقا معذبة والمحجوب ان النفوس الكاملة تتمثل من العقول لا فيها على ما هي  
 عليه فانها انما تلتذ بشأ هذه ما اكتسبت ووجدان ما ادركته على الوجه الذي  
 ادركته فكذلك كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذوات نيل وتحرر  
 بذلك التذاضا واما التي تمثلت احد الكمال فيها واعتقدت انها كمال حرجة  
 الوصول الى ما ادركتها فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجا فتمت تحييد تصدير  
 متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الحزم عنها تنبيهه والعارفون

النفوس المختلن هم اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن والفكر اعن الشواغل  
 حاصرين الى عالم القدس والسعادة وانقشروا بالكمال الاعلى حصلت لهم اللذة  
 العليا وقد عرفتها **قوله** يريد بالعارف الكمال بحسب القوة النظرية و  
 بالمتنزه الكمال بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التصحرر عن العلائق  
 الجسمانية وطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النظر  
 عن الانقشاش بالكمال انتام كما يمنع الدرن الثوب عن الانقشاش الزام وانما قال خلصوا  
 الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكذلك كانوا  
 قد هموا الى فلك العالم ولكن لا بالكلية فذ هو بالان بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرها من قبل بحذف الوصل تنبيه وليس هذا لئلا تاذم فمقتضى  
 من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الحجرات المعروضون على الشغل  
 يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة خطأ وانما اقد يتمكن منهم في شغلهم  
 عن كل شيء **اقول** هذا الخبر عن وجوه اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيهه  
 عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاطمة عنية عن الشرح  
 تنبيهه وانفق السبيل التي هي على الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور الاخرية  
 الحسية اذ سمعت ذكرها وما ينبغي ان يغير الى احوال المفارقات وغشيتها غاش شائق  
 لا يرب سببه واصحابها وجد مبرح مع لذة مفرجة يعنى ذلك بها الى حيث هو مش  
 وذلك للناسبة وقد جرب هذا تجرباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن  
 كان باعته اياه ليرقى الى بقية الاستيصال ومن كان باعته طلب الحيل المنافسة  
 اقنع ما بلغه فرض نعمنا حال اللذة العارفين **اقول** يريد بالنفس السليمة  
 التي هي على الفطرة النفس التي لا يتنفس فيها الحق ولم يتدنس بالحقائق الخالفة  
 للحق ولم يفظها اى لم يفظها والنفس من الرجال الغليظ والحسية الشديدة  
 الصلبة يقال جشأت يده بالهمزة اى صلبت وغشيتها اى عطاها ووجد مبرح  
 اى شديد يقضض به ضراً مبرحاً اى بشدة وبرح به الامر اى جهده ولمنافسة  
 الرغبة في الشيء على وجه المبالغة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال  
 المستقرين بلكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه اى من كان باعته على  
 طلب الكمال مناسبة فانه للكمال ليرقى الى التمام اليه ومن كان باعته  
 شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيهه واما البلية فانها فائتة هو  
 خالصاً من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاون  
 جسم يكن موطئاً القليلات لهم ولا يتنقلون يكون ذلك جسماً سماوياً الى ارضهم  
 ولعل ذلك يعنى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاقبال المستعد الذي للعارفين  
**اقول** لما فرغ من بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلية  
 في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالصة عن الكمال وما بعدا وهي نفوس  
 البلية في هذا الفصل واعلم ان من القداماء من هم انما تقضى لان النفس

انما تبقى بالصورة المرتبة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطى في الوجود ولكن  
 لا دلالة على بقاء النفوس انما طقة تقتضي نقص هذا المذهب ثم القاكوت  
 بقاها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء  
 فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى فوق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله  
 عليه السلام اكثر اهل الجنة البله نظرنا لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك والحواس  
 مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتلقى باجسام اخبر  
 ولا يخلو ما ان لا تصير مبادئ صورته لها وهذا ما ذكره الشيخ وما لا يصير  
 فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناهي الذي سبب له الشيخ اما المذهب  
 الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب البدن او المعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن  
 لا يجازف فيما يقول واخصه يريد انقار في قال هو لا ممكن وهو ان هو لا اذا  
 قارنوا البدن وهم يدينون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو  
 اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم  
 تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس  
 لانها طالبة بالطبع وهذه مهيآت وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية  
 او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجب ان يكون اجراما سماوية  
 لان تصير هذه النفس انفس تلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن  
 بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التحيل ثم تحيل الصور التي كانت معتقدة عندها  
 وفي وهم فان كان اعتقاد في نفسه وفعاله التحير شاهدت الخيرات الاخرية  
 على حسب ما تحيلتها او افشاهت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا  
 الجسم متقلا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لما جاز الجسم المسمى بروحا  
 الذي لا يشك الطبيعيات ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب  
 المذكور ولو لا غفلة التطويل لا وروده بعبارة والشيخ جوز بعد ذلك ان يفيض  
 التعلق المذكور بهما الى استعداد الاتصال المستعد الذي للعالمين وفي اكثر  
 هذه المسامع نظر قوي له فاما التناهي في اجسام من جسد ما كانت فيه مستحيل  
 والا لا يقتضي كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستبشرة فكان الحيوان

واحد نفسان شر ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من  
 الاجسام عدد ومما يقارن بها من النفوس ولا ان عدد نفوس مغارفة يستحق بدنا واحدا  
 فيتصل به او يتدافع عنه متناوعة شر ايسر هذا واستعن بما تجد في مواضع اخرى  
 اقول ان هذا هو المذهب الثاني وقد ورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال  
 لما ثبت ان قسما لا بد ان يوجب افاضة وجه النفوس من العلة المغارفة ثبت ان كل  
 مزاج بدني يحدث فاما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا  
 تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسا واحدا المستنسخة والثانية للحادثة  
 معه فكان تحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و  
 يتصرف فيه وكل حيوان يشترط في واحد يدبره ويتصرف فيه وان كان هناك  
 نفس اخرى لا يشترط الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تصرف في البدن فلا يكون لها  
 علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس  
 للمستنسخة اما ان تقبل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول لموت قبل به قبله  
 زمان او بعد لا زمان فان تقبل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد  
 حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث بمجمله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون  
 عدد النفوس المغارفة وعددا لا بد ان الحادثة في جميع الاوقات متساوية ويكون  
 عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدني يكون  
 بدن اخر وجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عددا قاسدا متساويا  
 وهما محالان فمحال ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة  
 على بدن واحد اما متساوية في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول يقتضي  
 اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانها واما ان تتدافع  
 وتتنازع فيتبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضنا اتصالها  
 ههنا والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وبعضه الخلف وعلى  
 التقدير الثالث لا يخفى ما ان تقبل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى  
 يكون حيوان واحد هو واجب غير وهذا محال ويبقى بعض لا بد ان يستعد  
 للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض لا بد ان يحدث

للبعض الآخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان أحدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك  
الأبدان دون بعض من غير أولوية فالثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقة  
دون بعض من غير أولوية وإن اتصلت النفس بالمفارقة ببدن قد حدثت قبل حالة  
المفارقة فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون نفس أخرى أولا يكون ويلزم على الأول  
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجوب بدن مستعد للنفس معطل عنها وإما  
أن اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة بزمان نحو أن يكون معطلا في زمان يقتضي  
جواز ذلك في سائر الأزمنة ولا يحتاج إلى القول بالتناسخ وأيضا لا يخلو إما أن يكون  
اتصالها ببدن موقوف على حدث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الأول حدث  
نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج ووجوب المحالات المذكورة وعلى الثاني أن يخصص  
اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال وهذا قد تمت المحجة  
الثانية والنتيجة قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله شرابسط هذا يعني البرهان الثاني  
والى الأصول للمقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجدد في  
مواضع آخر لما أشاء أن أجعل مبتدئ شي هو الأول بذاته لا نشاء لشيء آخر كما  
لا شاء لشيء كما أن الذي هو يرى من طبيعة الأماكن والعدم وهما منعا للشر لا يشغل  
له عند العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة  
إلى تسليم هذا الابتهاج إذا كانت الصور متمثلة من وجه كما تمثل في الخيال غير  
متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي الأمر  
الحسي لكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وافته شئ ما ولما العشق بمعنى آخر الأول  
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير آلم بعشق ولكنه ليس لا بعشق من غيره  
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره أقول لما فرغ من بيان  
أحوال النفوس في المعاد وقد تقر فيها أمضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه  
معناها ليس بالتساوي المراد من ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك قد ذكر أنها  
مرتبة في خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الأول تعالى وأما ترك لفظه المذكور  
بدلها الابتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بتعارف عند  
وأما كان الأول أجل مبتدئ شي لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير واحد كما هو

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته كمال ابتهاجات على الاطلاق  
 واعلم ان كل خبر مثير او لا مثير في المثير من حيث هو مثير في حب له والحب اذا فرط  
 سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم ولذرك اشد خبرية كان العشق اشد والادراك  
 التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام وبكون  
 ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتجسده  
 ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان المشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه احدها  
 بالآخر اشار الى الشوق ايضا ودلالة الحركة الى تكميل هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك  
 الا اذا كان المعشوق ما عجزنا من محبه غائبا من وجهه فثبت العشق الحقيقي للاول  
 تعالى لحصول معناه هناك فانه الخبير المطلق واحداً له لذاته اتم الادراكات ولم يتجاش  
 عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند المحجوب لانه مستعمل في عرف  
 الاكابر من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهة تعالى عن الشوق ذلك يمكن  
 ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كلفة فيه  
 وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل للمشاهد بالحب  
 ان كان هو الادراك كان قوله ادراكه الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على  
 نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول كماله فاعلم ان ذلك غير الكمال اشهر والمختلفات  
 لا يجب شراؤها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب  
 وادراكه تعالى غير موجب له والحياب ان للحب ليس هو الادراك فقط بل هو  
 ادراك المثير من حيث هو مثير وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال  
 مثيرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما بثبوت الحب هناك

**قوله** ويتلقى المستحسنة به ويد وانه من حيث هم متبهجون به وهم المحو هو

العقلية القدسية وليس ينسب الى الاولى الحق ولا الى الثانية من خلوص وليا  
 القدسين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم  
 ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد للترتيب من تبة العشق  
 المشتاقين فهو من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث  
 هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان كذا



للذي اوقد نكال مثل هذا الاذى من الامور الحسية مما كاه بصيرة حد حال اذى  
 الحكمة والذندغة فلم يباخيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ  
 حركة ما فان كانت تلك الحركة محصلة الى النيل بطل الطلب حقه البهجة والنفوس  
 البشرية انما نالت القسبة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكرر عاشقة  
 مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى **اقول** هذه هي  
 المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس انما طاقة الفلكية والكمال من الانسانية ما دامت  
 في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً وجسب الشوق الاذى وذكر ان  
 الاذى لما كانت من قبل المشوق كان اذى لذياً والاذى الذي يصل من المشوق  
 الى العاشق انما يكون عذبة لذياً لانه يتصور وصول اثر المشوق به اليه ووصول  
 الاثر الى وصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكمة والذندغة تكرر ذلك  
 تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الذندغة جسمانيان وهما  
 عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الذندغة متباينان في الوجود والحسن لا يتميز بينهما  
 لتعاقبهما فيخلق لهما معاً وهما متحدان والباقي ظاهر **قول** ويتلوه هذه النفوس  
 نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفلية على درجاتها شح  
 يتلوا النفوس المغواسة في عالم الطبيعة المغواسة التي لا ماعمل لرقابها  
 المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس انما طاقة  
 المنكوسة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها في المعاد على  
 ما مر والفاظه ظاهرة تغيبه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شئ  
 من الاشياء كجسمانية كالا يحضه وعشقا اراميا وطبيعيا لذلك الكمال شوق لطبيعه  
 او الرضا اليه فاذا فرقت رحمة من العناية الاولى على الضال الذي هي بعناية فهذه جملة  
 وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ من بيان مقاصده وقد  
 في اثناء ذلك تبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها الرمدان ينه على  
 ثبوتها الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واحال التفصيل على  
 العلوم المفصلة المنتشرة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام  
 البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كوت تلك الكلمات متفرقة عندها فهي أشعة بالقياس اليها من مستقاماتها اذا  
فارقته والفاظه ظاهرة والمشيخ زالة لطيفة في انشائه بين فها سرائره في جميع الكلمات

### النمط الاسعري مقاررات العارفين

**اقول** لما اشار في النمط المتأخر الى ابتهاج الله بعباده بكلامها الشفعية بها على ربي  
اراد ان يشي في هذا النمط الى احوال اهل الجنان من الله والانساني وبين كيفية  
ترقيهم في مدارج سعادتهم ويذكر لاسر الله ارضه لهم في درجاتهم وقد ذكرنا في  
الاشارة ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا  
ما سبقه اليه من قبله ولا يخفى من بعده فليعلم ان للعارفين مقامات درجوا  
يخصون بها وهم في احوالهم الدنياء وان غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم  
فقد انضوا وتجردوا عنها الى عالم القدس ونظموا وادخلة فيهم وامر ظاهر عنهم  
يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعيرها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب  
المستحق والجلباب ما يغطي به من ثوب وغيره ونص الثوب اي خلعه والمراد من قوله  
فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد انضوا وتجردوا عنها الى عالم القدس من  
الكامنة وان كانت في ظاهر الحال ملتصقة بجلايب ابدان لكنها كان قد غفلت تلك  
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك  
الذوات الكافية البريئة عن النقصان والشرو لهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم  
لما يخرج عن ادراكها لا وهام ولكل عن بيانها لانسنة وابتهاجاتهم بالا عين رأت ولا  
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة عين  
وامر ظاهر عنهم هي آثار كمال واكمل يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تخفى بهم  
التي من حملتها ما يعرف بالبحر والكرامات وهي امور يستكبرها من ينكرها لا يمكن  
اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعيرها او يستعظمها من يقف  
عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرح عليك فيما تسمع قصته تسلا  
والسبال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان اسبالا مثل ضرب لدرجتك في  
العرفان ان كنت من اهل شمر المرزان طقت **اقول** سيد واحد في  
على ولا غفلان سيد الحديث اذا كان جدي ايساق له وسلامان نظيرة واسم لم يخبر

هو ايضا من اسماء الرجال والاسبال التحريمي بسدت فلانا اذا سلمته الى المملكة اذ  
 والاسبال الحبس لمنه وقيل الاسبال الخلق قال افاضل اشار في هذا المعنى من ما ذكره  
 الشريف ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمجى عما كسبي اخفيا صفا  
 بعيدا عن الفهم لم يكن لا هتداء منها اليه ولا هي من القصص الشهيرة بل هي انظفها  
 وضعها الشريف لبعض الامور وامثال ذلك ما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه  
 فاذا تكليف الشريف حله بجوى مجرى التكليف بمعرفه الغيب قال واحد ما قيل في بيان المراد  
 بسلا ما ان آدم عليه السلام وباسبال الجنة فكان قال المراد بآدم نفسه لما طهق وبالكفة  
 درجته سعادته وبأخراجه آدم من الجنة عند تناول البرأ الخطا طهق نفسه عن تلك  
 الدرجات عند انتقالها الى الشهوات واقول كلام الشريف شعر بوجه قصته يذكر فيه  
 هذا الامور يكون ساقها مشتملة على ذكرها الى المقام لا يناله الاشياء فثبتا يظهر بذلك  
 الدليل على كمال بعض كمال يمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسبال على  
 مطلق به ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشريف بحذفه  
 ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين القصتين قد يجريان في امثالهم  
 وحكاياهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبر ان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه  
 الموسوم بنواجر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسرهم احد هما مشهور بالخير  
 سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدي سلامان لشهرته بالسلامة  
 والقطي من الاسر اسبل الحجر هي لشهرته بالشرارة حتى هلك نصرا منها في العرب مثل  
 يذكر فيه خلاص سلامان واسبل صاحبها انا لا اذكر ذلك المثل ولصديق لي  
 مطالعة القصة من الكتاب المذكور هي على الوجه الذي سمعته غير طابق المطالع  
 ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين القصتين في نواجر حكايات العرب فان ذلك كذلك  
 فسلامان واسبال ليسا ما وضعهما الشريف لبعض الامور وكلف غير ما عرفت  
 بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان واسبال المذكورين  
 فيها نفسك ودرجته في العرفان شغلا يشغل العقل وهو سياقه القصة فجد  
 مطابقة لاحوال العارفين فاذا انك من اجل الرمز ليس تكليفا بمعرفه الغيب انما  
 هو موافق على استماع تلك القصة ووجه اعلمه كما ان ما يستقل العقل بالوقوف

عليه ولا همت له اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تخرير هذا الشرع قصتان منسوقتان  
الى سلامان وابسل احد رما وهي التي وقعت او لا الى ذكر فيها انه كان في قديم الزمان  
ملك ليونان والى وم والمصر وكان بصداقة حكيم ففكر بتدبير له جميع الافا ليم وكان  
الملك يريد ان يقيم مقامه من غير ان يبشرا منة فذبر الحكيم حتى تولد ابن له من  
قطعة من غير رحم امرأته وسماه سلامان واراضتها امرأة اسمها ابسال وورثته  
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعتة الى نفسها واكلت ذبا بها كشره لونها  
ابى لا عنها وامر بمفارقتها فلم يطعه وهرى بها معالى وراء بحر الخرب وكان للملك  
آلة يطعم بها على الافا ليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليهم ما ورثا لهما  
واعطاها ما شا به واهلها ما مدته ثم انه غضب من تماذى سلامان في ملازمة  
المرأة فحبسها بحيث يشاق كل منها الى صاحبه ولا يصبل اليه مع ان ابسال لا يعذب  
بذلك ووطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصبل الملك  
الذي راسخ له مع عشوة ابسال الفاجرة والفقه بها فاخذ سلامان وابسال جعل  
منهما يد صاحبه اقبيا نفسيهما في الحب فخلصه روحانية الماء بالملك بعد ان عثر  
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في امره فودعا  
الحكيم وقال اطعنى او صبل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورته فاقبسل بذلك  
سرا جاء لومى لها الى ان صار مستعدا للشهادة صوتة الزهرة فاراها الحكيم  
يدعونه لها فمشغفها حباً وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد  
للملك بسبب مفارقتها فحبس على سرير الملك وبنى الحكيم الحر من باعانة الملك  
واحد الملك وواحد النفس ووضعت هذه القصة مع حبسهما فيهما ولم يكن  
من اخراجهما أحد الا امر سطو بتعليم افلاطون وسد الباب انتشرت القصة  
ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخرها احد من عوام الحكماء  
ليسبب كلام الشيطان اليه على وضعه لا يتعلق بالطبع وهي غير طابقة لذلك لانها لا تقدر  
ان يكون الملك هو العقل الفاعل والحكيم هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و  
سلامان هو النفس الناطقة فانما فيها من غير تعلق بالجماعات والاسال هو  
القوة البدنية الحيوانية التي لا يتكلم بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

نيلها الى اللذات البدنية ونسبة ايسال الى الفجر تعاقبها الى غير النفس المتعينة بما اوتى  
 بعد مغارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب الغاسقهما الى الامور الغاسقية  
 البعيدة عن الحق واهما لهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذ بهما بالاشتق  
 مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فقر القوى عن افعالها بعد سن  
 الاخطاء وترجع سلامان الى بية النطق للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل  
 وانقضاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا خلل القوى والمزاج  
 واما النفس فلما تبعتهما اياها خلاص سلامان بقاءهما بعد البدن واطلاعهما على حوض  
 الزهرة المتنازها بالاهتياج بالكمالات العقلية وحل سده على سرير الملك ووصولها  
 الى الكمال الحقيقي والحرمان الباقيان على مرور الدهر الصلوة والمادة الجسمانيان فهذا  
 تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما ايسال فغير مطابق لانه اراد به  
 درجة العار في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه  
 ليس له هذه النتيجة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على تصور فهم واضعها  
 عن الوصول الى نهج خضره صوابا اما القصة الثانية لم يأتى وقصت الى بعد عشرين سنة  
 من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان  
 ابا عنيد الحوارجاني اورد في قصص تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وايسال  
 له وحاصل القصة ان سلامان وايسال كانا اخوين شقيقين وكان ايسال اصغرهما  
 سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ يصيحه الوجه عاقلا متاديا عالما عفيفا شجاعا  
 وقد مشقته امرأة سلامان وقالت سلامان اخطئه باهلك لئلا تعلم منها ولا ذك  
 فاشترى اليه سلامان بذلك فالى ايسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتى  
 ذلت بمنزلة امرؤ دخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في مشقة  
 فانقضت ايسال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت السلامان زوجه اخاك باختى  
 فامسكها به وقالت لا تخف اني ما زوجهتك لا يسال ليكون لك خاصة دوني  
 بل لي اساهل فيه وقالت لا يسال ان اخى بكرحيه لا تدخل عليها نهارا ولا ليلا  
 الا بعد ان يستانس بياق ليلة الزفاف بانت امرأة سلامان في فرأش اختها فدخل  
 ايسال اليها فلم تملك نفسها فباصرت الى صمد صمد ها الى صمد فان تاب ايسال

وقال في نفسه ان اباك الخفريات لا تفعل مثل ذلك وقد تغلبت السما في الوقت بعين  
 مظلم فلاح منه برق البصر بضوءه وجرها فانعجبها وزجر من عندها وعزم على فراقها  
 وقال لسلامان اني لم يدان فقم لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحاربا ممتا  
 وفتح البلاد لاختيه بزاوية وشرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذى القرنين استولى  
 على وجه الارض ولما رجع ايسال الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى العاشقة  
 وقصدها مع اذنة فاني وانزعجها فظهر لهرعد وفوجه سلامان ايسال اليه في جيو مشه  
 وفترقت المرأة في رؤساء الجيش امواك ليرفضوا في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء  
 وتركوا جرحا وبه دماء حسبو لا ميتا فحفظت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقتل  
 حملت لديرها واغتنى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء  
 والذو له وهو حزين من فقد اخيه فاحمكه ايسال واخذ الجيش والعداء وكرا على الاعداء  
 وبذلدهم اسرع عيقتهم وسوى الملك لاختيه ثروا طأت المرأة طاحو وطاحو واعطتها  
 مما لا فسقياه السموات وكان صديقا كبيرا نسبيا وحسبا وعلما وعلما واغتم من موت اخوها  
 واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجي ربه فاجى اليه بخلية الحال فسقى  
 المرأة والطايع والطاعم ثلثتهم ما سقوا خا ودرجوا هذا ما اشغل عليه القصة وتكلموا  
 ان سلامان مثل للنفس الناطقة وايسال للعقل النظري المرقى الى ان حصل عقلا مستقلا  
 وهو حرجتا في العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة  
 بالشهوة والغضب المتحد بالذات شخصيا من الناس عشقتها لا ايسال ايلها  
 الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ما دتها القانية واداءة  
 اخذ اب العقل الى عالمها التي املكها القوة العلمية المسماة بالعقل العملي المطيع  
 للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبسها نفسها بديل لاختها تسويل النفس الكاذبة  
 مطالبها الخسيسة وتزويجها على انها مع الحقيقتية والبرق اللامع من القيم المظلم  
 هو الخطفة الالهية التي تسخر في اثناء الاستغفال بالامور القانية وهي جذبة من جذبات  
 الحق ازعاج المرأة اعراض العقل عن القوى وفتح البلاد لاختيه اطلاق النفس بالقرعة  
 النظرية على الجبروت والملوك وتزويجها الى العالم الاكهي وقد رتها بالقوة العلمية على  
 جس تدبيرها في معادله بدنها وفي نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماه بلول

أدى القرآن لانقلب لمن يملك الخافقين ورحمن الجبش له انقطاع الحسية والخيلية  
 والوهمية عنها عند عرجها الى الملك الاعلى وفتق تلك القوى لعدم التفاتة اليها  
 وتعدية بلدين الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال  
 حال سلامان لفقدان اضطراب النفس عند لها مبتدئها شغلا بما فرضها ورجوعه  
 الى اخية التفات العقل الى نظام مصالحها في تدبيرها البدن والطائفة هو القوة العنصرية  
 المشغولة عند طلب الاستقام والطعام هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن  
 وتوطينهم على هلاك اصيل اشارته الى اضطلال العقل في ارسل العمر مع استعمال  
 النفس الامارة باهرالازدياد الاحتياج بسبب الضعف والجهل واهلاك سلامان  
 اياهم ترك النفس استعمال القوى البدئية آخر الامور والهيكلان الغضبي والشهوي  
 وانكسار غاثيرهما واعتزال الملك وتفويضه الى غير انقطاع تدبيره عن البدن  
 وسيرورة البدن بحسب تصريف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ وصحاح  
 يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان ذكر  
 فيها حديث لسان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر كاسال وجب امرأة سلامان  
 حتى عرض عنها فهذا ما انفردنا من هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة  
 الشئح لئلا يطول الكتاب **تنبيه** العرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخفى باسم  
 الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخفى باسم العابد  
 والمنصرف فبكرة الى قدس الجبروت مستديما لشرق نور الحق في سره يخفى باسم العارف  
 وقد يترك هذه مع بعض **اقول** طالب الشئ يبني بالعرض عما يعتقد انه بعيد عن  
 المطلوب ثم يهتض باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب  
 فطالما الحق يلزم معنى الابتلاء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغل عن الطلب عنى  
 المتاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة  
 هي العبادات وهذان هما الذي هو العبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار شرذا وجد  
 الحق فاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الشئح لذلك  
 ابتداء الشئح بتعريفها انظر هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد  
 فقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات **الفتية**

يكون ثلاثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه  
 مع بعض **تلبية** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمناجاة الدنيا متاع  
 الآخرة وعند العارف تنزه ما كما يشغل سر عن الحق وتكيد على كل شيء غير الحق والعبادة  
 عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب  
 وعند العارف رياضة ما للمصممة وقوى نفسه المتقوية والمخيل الحقها بالنعوذ عن  
 جناب العز وراى جناب الحق فتصديق شاملة للسيد اربابا طن حين ما يستحق للتجمل الحق  
 لا ينافر عنه فخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة لكل شاء السر  
 اطلع الى نور الحق غير مزاج من الهمم بل مع تشديد منها له فيكون بجليته مخفيا  
 في سلك القديس **اقول** هذا اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اربابا طن يلبه  
 على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لها اثر الفعلان بحسب قدر الزهد  
 والعبادة من غير العارف معاملة ثلثان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري  
 متاعا بمتاع والعايد غير العارف يجري مجرى احمق يعمل عملا لما خذ جرت فالفعلان  
 مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فذهذه في الحالة التي يكون فيها متوجها  
 الى الحق مع ضاعها سولة تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا مقصده وفي الحالة التي يكون  
 فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقاقا لما دونه واما لعبادة فارتبها  
 لهممه التي هي مبادئ ارادته وعزها تداشها نية والغضبية وغيرها وقوى نفسه  
 النحالية والوهمية ليحررها جميعا عن السبل الى العالم الحكيم اى والاستغفال به الى العالم  
 العقلي نشي اياك عند توجهه الى ذلك العالم وتصديق تلك القوى معونة لذلك التشجيع  
 فلا يزار العقل ولا يزاحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون  
 جميع ما تحته من الغزوة والقوى مخفطة معه في سلك النجاة الى ذلك الجانب  
**اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه لا بمشاهدة آخر من جنس  
 جنسه وبما وفته ومعارضة تهربان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لاصاحبه عن محرم  
 لو تولا به نفسه لاذحم الواحد كثير او كان ما يتصور ان يمكن وجوب ان يكون بالمر  
 معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع منزه باستحقاق العطاء لا خفصا صده  
 بايات تدل على انها من ربه ووجوب ان يكونا الحسن والمستحق جزاء من عند الخبير



القدير فوجب معرفة الجائز والشارع ومع المعرفة سبب حافظ المعرفة وفرضت  
 عليهم العبادة المذكورة المصوح وكسرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتركيب حتى استمرت  
 الدعوة الى العدل للقيم لمحبة النوع ثم زيد استعمالها بعد المنفعة العظيمة في الدنيا  
 الاخر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي يحصلون بها فيها هم  
 يؤمنون وحيهم شطرة فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تحفظها يا بهر صاحب  
 ثم اقر واستقم **اقول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدر  
 من غير العارفة لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب  
 المذكورين فاثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع  
 عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده  
 بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولين يعي اليه  
 من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يربتها صانع واحد الا في حال  
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فافادها او تعسرت امكن لكنها تيسر لمجاعة يتعاونون ويتشاركون في  
 تحصيلها فبرز كل واحد منهم احبة عن بعض ذلك فليتبع بمعاونة وهي ان يعمل كل واحد شئ لمصلحة  
 آخر ومعاونة وهي ان يعي كل واحد صانع من عمل الناس ما يند من عمله فان كان انسان بلا طمع فحق  
 في تعيشه الى اجتماع مؤايد صلاح حاله هو المراد من قوله الانسان مثله بالطبع والقدرة على صلاحه  
 هو هذا الاجتماع فلهذا قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل  
 ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ونفسي  
 على من يزاحم في ذلك ويدعوه شهوة وغضب الى الجور على غيره فيقع من ذلك  
 المهرج فيختل من الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليها لم يكن كذلك  
 فان لا بد منها والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة كما اذا كانت  
 لها قوانين كلية وهي الشرع فان لا بد من شرعية والشرعية في اللغة صوب الدلالة  
 واما سم المنعني المذكور بها الاستواء الجماعية في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثالثة  
 ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقيت تلك القوانين ويقرها على الوجه الذي  
 ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لم يقرهم للحد منه  
 فان يجيب ان يتناول الشارع منهم باستحقاق الطاقة لطبيعته الباقون في قبول الشرع

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه  
وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية وللخاص للقولية اطوع و  
العوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة ولا يحسن  
من غير عوة الى خير فاذن لا بد من شارع بنى هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم  
ان العوام وضعفاً العقول يستحقون اختلال العدل انما في امور موصوفة  
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يتحاجون اليه بحسب الشخص  
فمقدّمون على مخالفة الشرع واذا كان للطبع والعاصي ثواب عقاب خروبان يحملهم  
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشرعية لا يلتزم بدون ذلك انظمة  
به فاذن وجب ان يكون المحسن للمعصية جزءاً من عند الاله التقدير على مجازاته تهم الخبير  
بما يبذره او يخفونه من افكارهم واقوالهم وفعالهم ووجوب ان يكون معرفة  
المجاهري والشارع واجبة على المتمثلين للشرعية في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون  
يقينية فلا تكون ثابتة لوجوب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون  
بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكّرة للصعود مكررة في اوقات معينة  
كالصلوات وما يحجر مجرّها فاذن يجب ان يكون الشيء داعياً الى التصديق بوجود  
خالق قادر خبير والى ايمان بشارع معجزة من جملة صادق والى الاعتراف بوجوب  
ووعيد الخروبيين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بغوت جلالة والى الانقياد  
تقياً لثبوت شرعية يحتاج اليها الناس في معاملة لا تهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى  
العدل للتقيد بحياة النعم وهذه قاعدة رابعة شران جميع ذلك مقدّر في العناية  
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب  
وهو نفع لا يتصور نفع اعومنه وقد اضعفت بتمثل الشرع الى هذا النفع العظيم  
الدنيا وى الاجر الجزيل لاخرى حسب ما وعدوه واضمحلت الاعمال فحين منه على النفع  
العاجل والاجل لا أجل الكمال الحقيقي المذكوفا نظر الى الحكمة وهي ببقية النظام  
على هذا الوجه شرالى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي  
الابتهاج الحقيقي المتخلف اليها لظن حجاب مفيض هذه الخيرات جناناً يهوى العجايب  
اي تطلبك وتدهشك شرأقرى الشرع واستنعم اى فى التوجه الى ذلك الجزاء العبدى

وأعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شاعر  
 وجوب جوهري الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم بانه واجب على الله تعالى كما يقتضيه  
 المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى  
 مبدأ لكل خير فاذن وجوب جوهري ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصل ليس بواجب ان  
 يوجد ولا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصله وايضا قولكم ان المعجزات  
 دالة على كون الشارح من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسي اني  
 يحصل للانبياء والاخذاء وهم من السحرة كما ينبغي في النظم العاشر وميثاق النبي عمر بن الخطاب  
 بدعته الى الخيرون الشر والتميز بين الشر والخير عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على  
 اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات على صدق صاحبها مبني على القوة بانها  
 المختار افعالهم بالخيرات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بان عقاب على  
 المعاصي لا يستقيم على كون عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه استقامة الى الدنيا  
 مع فواتها عنها ويلزم مكان الانسان العاصي لمعصيته يقتضي سقوطه عنها  
 والنجاب على اجسامهم اما عن الاول فبان نقول استنادا لافعال الصديقيين  
 غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كما ان في اثبات اية  
 تلك الافعال ولذلك يعلم ان الافعال بغاياتها كقوله بعض الاسنان مثلا بميلها  
 المضغ التي هي غايتها فلما لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل  
 بها واما قوله الاصل ليس بواجب فنقول الاصل بالقياس الى الكل غير الاصل بالقياس  
 الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير فذلك  
 القبول كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية  
 وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتزان الفعلية  
 بالقولية خاص بهم وهو حال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر  
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة  
 على كمال تلك النفوس هي مقتضية لتعديدها اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول  
 ان كتاب المعاصي يقتضي وجود ملكة لا راحة في النفس هي مقتضية لتعذيبها  
 ونسيان الفعل لا يكون مزيلًا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش  
 الانسان الا بهائها ام لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش  
 وللعاد الا بها والاشنان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجسامهم الضعفة  
 فان كان ذلك النوع مستوطنا بتغلب وما يحوي عجالة والدليل على ان ذلك تنص سكان  
 اطراف العمارات بالسياسات الضمنية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا الشئ غيره  
 ولا يقر شيئاً على عرفانه وتصديده فقط ولا نه مستحق للعبادة ولا نه انسية شريفة  
 اليه لا الرغبة ولا الهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرغوب عنه هو الذي  
 فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الوسيلة الى تمني غيره هو الغاية وهو  
 المطلوب دون **اقول** ما ذكره من غير العارف وغير العارف من الزهد العبادة  
 واثبت مبادئ غرض غير اعني الشوق العقاب **اشارة** في هذا الفصل الى غرض  
 العارف فيما يقصد لا تنقول اوارب الكمال الحقيقي الثاني بالقياس اليه احدهما  
 لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لذاته وبذنه جميعاً وهي  
 حركته في طلب القرية اليه والشيء غير عن الاول بان رده عن الثاني بالتعبد  
 وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعقدان بالحق اذ اول جليل ذكره لذاته ولا تعلقات  
 بغير لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل شوق اليه اقول العارف  
 يريد الحق الاول لا الشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يقر شيئاً  
 على عرفانه لا يقر شيئاً غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان  
 ليس مؤثراً لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يحوي وهو قوله من اثر العرفان  
 للعرفان فقط قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاجل الخيرة  
 فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما  
 الحق العارف بانه لا يقر شيئاً غير الحق على عرفانه لان غير العارف يقر شيئاً للثواب  
 والاحتران عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلها اما العارف فلا يؤثر  
 شيئاً عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتصديده فقط  
 اشارة الى تعلق عبادة العارف بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما  
 مر وهو ان عبادة العارف رياء لئلا نقول لغيرها الى جانب الحق وهو غير فان الحق

الى جنب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف ولا يقصد في تصديق الحق  
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد  
ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر بهذا الحكم من حيث يلاحظه العارف نفسه  
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة  
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الوجهتين ما با اعتبار  
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولا نه مستحق للعبادة اما با اعتبار  
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولا نه ان نسبة شريفة اليه وذكر  
الفاصل المشار في هذا الموضع ان تصديق العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة  
من صفاته او لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله و  
تعبدة له فقط وان الثانية بقوله ولا نه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولا نه نسبة  
شريفة اليها قول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف مصوب بالذات غير الحق وباقي  
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف مخالفا لغيره  
غير بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد  
كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله وان كانت اى وان كانت الرغبة او الهبة  
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو  
البدن اى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عايد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الوسيلة  
الى نيل الثواب او التخلص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو  
المعبود بالذات لا الحق فهذا اشرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح  
ومن الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة  
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفي المراءى على الآخر وذلك لا يعقل  
الا في الممكنات قال والشيخ ايضا بنى في اول النظم السأدس ان كل من يريد شيئا  
فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقياس الاول هو  
ذلك الحصول ونهى عليه ان يحل مراد مستحيل فاذن كل من اراد الله تعالى ان يكون  
مراده هو الله تعالى بل استحالة ذاته وقباب عنها وانها مصداق على المطلوب  
لانها مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بما يمكن ولا بما يستحيل به المريد وهو

ما اذ عا المقتضى ونحن نقول انها تتعلق بانه لا شئ غير وايضا اقول في بيانه  
ان الامارة المتعلقة بما يفعله المراد تقتضى امكان المراد واكمال المراد لا تتعلق  
الامارة به بل لكونه محلا او لكونه مستحصلا للمراد بارادته وههنا ليس المراد  
كذلك فان سقط الاعتبارات انشأنا في المستعمل في وسط الحق صرحهم من وج  
فانه لم يطمع لذاته البهية به فبقيت له بها انما مفارقتها مع اللذات المخرجة فهو  
جنون ايها نأفل عما وراها وما مثله بالقياس الى العالمين الا مثل الصبيان بالانقياس  
الى المختلين فانهم لما غفلوا عن طبيقات بحر ص عليها الباطن واتقمت بهم المباشرة  
على طبيقات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجنة اذا زوروا عنها غافلين بها كقدي  
على غير هذا كذا الى من غرض النفس بصيرة عن مطاوعة بهجة الحق علق بما يليه من اللذات  
الزور فتركها في دنياه عن كره وماركها لا ليتاجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى  
ويطيعه ليخلى له في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شرئ ومشرب هنيئ ومثله  
هنيئا واذا بشرعته فلا يصح بصيرة في اولاه واسراة الا الى لذات قبيحة وزبدية  
ولمستعبر بهذا آية القدس في شتيه الا يثار قد عرف اللذة السقي وولي وجهه سميتها  
مستوحها على هذا المأخوذة عن رتبة الى ضده وان كان ما يوقاه بكده مسب ولا  
له حجب عدة اقول الخبير الناقص يق اخذت الذاتة اذا جاءت به لدها  
ناقصا لخالقة والولد مخدوم والجنون المشتاق وحكمه السن وحكمه اى حكمته التي  
فهي محنة ومحنة وانزوعه اى عدل عنه وعاف الطعام والشراب اى كرهه  
فلم يتناولوه وعكفه على الشئ اى اقبل على الشئ معاظما وخوله الله الشئ اى ملكه  
اياة وباعترعه اى كشف عنه وطحو بصره الى الشئ اى ارتفع والقبب البطن والذنب  
الذكر وقد لاحظ الشيف فيهما قول النبي من وقع شر بعلقه وقببه وذنبه فقد قى  
واللقلق اللسان والشبح جمع شبح هو طريق الوادي والكدا الشدة في العمل طلب  
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يحيل الحق واسطة  
في تحصيل شئ آخر غير وهو من يزهى في الدنيا ويصيد الحق رغبة في الثواب العربة  
من العقاب ووجه العذر بيان لقصة في فاته وفي عبارات القوم وللشيف لطائف  
كثيرة يتبين المتأمل فيها منها وصفت اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

تقصصنا لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطابقة البهجة الحقيقية بالا عي  
الذي يطلب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يد ومطابقة اوله يكن  
ومنها التنبيه على ان نهد غير العارفين نهد عن كبره نبعو مع كونه في صولة  
الزهاد احرص الخلق بالطبع على الذات الحسية فان ترك اشياء ليست اجل انضواء  
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة همة الى الدناءة والضعف فان قوله مطر  
لبهجة مشعر بانها دني منزهة من ان يستحق تلك الذات بتنجيسه وقها بالتغير بالغير  
في تخصيص لذة البطن والعزج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان طرائفنا نقص عن  
ينال ما يرجوه ويطلبه بكثرة من الذات الحسية حسب عدة الانبياء ومن اشار  
الى كيفية ذلك في النمط الثاني من حين ذكر اماكن تعلق نفوس البلهة باجسامهم  
من ضوعات التحولاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم اشارات

اول حاجات الحركات العارفين ما ليس هو نهمهم الا رادة وهو ما لا يتم استنبطه باليقين

البرهاني واساكن النفس الى العقد الايمان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى

فيتم اوسره الى القدس ينال من روح الاتصال فادامت درجة هذه فهو مراد قوله

اعتراة اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاستغناء بها التعلق بالشيخ المراد بعد

ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة على سلوكهم طريق الحق

من بدو حركتهم الى نهايتها التي هو الوصول الى الله تعالى ويشير ما ينسب لهم في

منازلهم فذكرها في احد عشر فصلاً متواليه اولها هذا الفصل وهو مشتمل على

ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم

وهي المبدأ الاقرب من الحركة ومبدأ تصورات الكمال بالذات الى الكمال بالمبدأ الاول

الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوب

تصديقها جزاء ما مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياسها فان

او كان ايماناً مستفاداً من قبول قول الاثمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد

منهما اعتقاد يقتضيه قهرها في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مثيرة

على هذا التصديق عزمها بالجملة يعترفها بعد الاستبعاد العقل المذكور ثم صرح

بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير في مبدأ حركتها

الى عالمه قدسى وغايتها ميل روح الاتصال بذات العالم واعلم ان الشئ ذكر في المخط  
 الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادئ معتزلة الاول ان الشئ قد افترق  
 بالمشقة او الغضب الذي في العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثقة ولا عضلة  
 والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحقيقية فلهذا  
 من المبادئ المذكورة الاخرى وهي: واعبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون  
 النفس الثانية والثالثة وهما ما عرّف بهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانها لا يتباينان  
 الا بعد اختلاف الدواعي والاشياء فان ذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون  
 النفس انما يشترط ههنا وسقطت الراجحة لان هذه الحركة ليست بحقيقية والفا  
 الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صفات طلاب الحق والراغبين الثلاثة بكل صنف  
 وذلك غير مناسب لما فيه انشأ مراتب ثلاثة ليجتاز الى الرياضة والرياضة متوجهة  
 الى ثلثة اخر من الاول تخفية ما دون الحق عن مستنك الا يثار والثاني تطهير النفس  
 الامارة للنفس المظلمة لتجذب قوى الخيال والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدر  
 منصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تطهير السر ليعتبه والاول  
 تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة للشقوق على الفكرة  
 ثم الامكان المستخرجة لقوى النفس الموقوفة لما نحن به من الكلام هو قهر القبول من  
 الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذلك بعبارة بليغة ونعمة زخمية وسميت  
 برشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي  
 نأص به شيا مثل المشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستنك الا يثار طريقت  
 والمشفقة للقرينة وكلام زخمي في تحقيق بوزخ زخمى بين وبينه والاشياء التي الكسر الخلق وجميعه اشياء  
 من هذا الفصل في كراحيه كراحيه الى الرياضة وبيان اخر من الرياضة وما ذكر قبل الخ من تفسير  
 مهية الرياضة فاقول رياضة البها هو منعها عن اقدامها على حركات لا ترضيه الرافض و  
 اجارها على ما ترضيه الممنون على طاعته والفق للحيوانية التي هي مبدأ الاملاك لا لا حيل  
 الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بجمته  
 غير مرتاضة تدعى ما شهوتها تارة وبغضبها تارة اللذان تأثيرهما المتخيلة والحق  
 بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليها من الحواس الناطقة تارة الى



ما يلازمهما فيتحركت مركبات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وليست تخدم الشوق  
 العاقل في تحصيل مآداتها فيكون هي اما رارة تعبد عنها افعال مختلفة  
 المبادى واطعالية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راها فتهرب منها ~~بلا~~ ساواة بمبغها  
 عن التحليلات والتموجات والحكاسات والا فاعيل المشيرة بالشهوى والغضب  
 اجبارها على ما يقترن به العقل العلى ان يصير مقترنة على طاعة متأدية ~~فصل~~  
 تامر باسرها وتذهب بنهيتها كانت العقلية مضطربة لا يصدر عنها افعال مختلطة  
 بحسب انبؤدى وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسائلة لها وبلين الحالتين حالات  
 مختلفة بحسب استدلاء احد رما على الاخر تتبع الحيوانية فيها حيوانا حيوانا اهمية  
 للعاقلة ثم تندم فتدوم نفسها فيكون لولمة وانما سميت هذه القوى النفس  
 الا مارة واللواتية والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها مجذبة السمات في التنزيل  
 الا لى فاذن لم حصة انفس نهىها عن موارها وامرها بطاعة مولاها ما كانت  
 الاعراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية  
 ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات  
 العارفين لا تهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سوا ما غلب عنه فرياضتهم  
 منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحو جديده  
 الاقبال عليه والافتقار عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلية ~~تتم~~  
 في هذا الرياضات ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم  
 يبتدى من اجل صفتها فيلتهى عند ادقها فهذا ما اقول في الرياضة وارجع  
 الى المقصود الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك  
 هو قوت على حصول امر وجوبى وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط  
 بوزال المانع والموانع اما الخارجية واما داخلية فاذن الرياضات بهذا الاعتبار  
 موجبة نحو ثلاثة اقسام احدها تنحية ما دون الحق عن مستقر الايتار وهو إزالة  
 للمانع الخارجية والثاني تطهير النفس الامارة بالمطمئنة لينجذب التحليل  
 التوهم من الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويشيع بها سائر القوى ضرة وهو  
 اثر الله المانع الداخلية اعنى الدواعي الحيوانية المذكورة والذات تلطف اليه

للتدبیه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن  
 الا بلطفه السر عبارة عن تحقيقه لان تمثيل فيه الصور العقلية سيرة ولان ينفصل  
 عن الامور الالهية المهيبة للشوق والوجد بسهولة ثمران الشئ لما فرغ عن فكر اخر من  
 الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر  
 ما يعين عليه شيا واحدا وهو ان هذا الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه  
 عما يشغل السر عن الحق كما س وذاك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة  
 اشياء اما الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعنى المنسوبة الى العارفين واثمة اقترن بها  
 بالفكر ان العبادة يجعل البدن بكلية متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة  
 الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكلية مقلدا الى الحق والا فصار العبادة سببا  
 للشقاق كما قال عز وجل قُلْ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجاهة  
 هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها الصغار رياضته ما لهم العابد والعارف تعزى  
 لنفسه ليجرها بالتقوى عن جناب لغو الى جناب الحق كما صرنا الى الاكحان وهى تعين  
 بالذات وبالعرض ووجاهة انها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها الاعجابها  
 بالتأليفات المتفكة والنسب المنظمة الواجبة في الصوت الذي هو مادة الصوت  
 الذي هو مادة النطق فيذلل عن استغال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة  
 بها فيشبعها تلك القوى وصر تكون الاكحان مستخدمة لها ووجاهة انها بالعرض انها  
 يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لا شتمها على المحاكاة التى تميل  
 النفس بالطمع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعنا على طلب الكمال صارت للنفس  
 مبنية لما ينبغي ان يفعل فعلمت على القوى الشاغلة اياها حتى تتهاوى والتاكت نفس  
 الكلام الواعظ يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون  
 النفس فانه يذنب النفس ويجعلها غالبية على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بأموار رقيقة  
 لمحد هم يعنى الى القابل وهو كونه نركيا فان ذلك كشهادة يثب كد عبادة ووعظ  
 من لا يعط لا ينجم فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها  
 واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اى يكون مستحسنة واذخية الالة  
 على كمال ما يقصد القابل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قابلا منفرغ

فيه المعنى وواحد يعرج الى هيئة اللفظ وهو ان يكون منجزة رخيصة فان ملين الصوت  
يفيد النفس هيئة تعد ها محل ساحة في القبول وشدة بقيد ها هيئة تعد ها  
نحو الامتناع عن القبول كذلك للنفحات تأثيرات مختلفة في النفس تناسل كل  
صفت منها صفا من الصفات النفسانية والا طباء والخطباء يستعملونها في المعالجات  
الاولى من النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات واحد  
يعرج الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق بآفة  
للمريد للسلك لسيرته واول علم ان نفس الكلام الواعظة يسمى في صناعة الخطابة بالحق  
والامور المذكوكة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات واما الثالث فقد  
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية  
والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور الندينية كالامتناع والاستمرار المفرطين غيرها  
شاعرا للنفس عن الذكوات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس  
هيئة قدحها كادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واول علم بالعشق  
الانساني ينقسم الى حقيقي ومفكره والى مجازي والثاني ينقسم الى فسادى والى حيوانى والنفسا  
هو الذى يكون مبدأ ومشأ كل نفس لعاشق لنفس المحشوق في المحمور ويكون اكثر  
اجابة بشمال العشق لانها آثار صادرة عن نفسه والحوى هو الذى يكون مبدأ  
شهوة حيوانية وطلب لذة بجمية ويكون اكثر اجابة لعاشق بصوت للعشق وخلفه  
ولونه وتخطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيء اشار بقوله بالعشق العفيف والاول  
من المجازيين لان الثاني من نقيضه استيلاء النفس لا ما رغب وهو عين لها على استحقاقها  
القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو  
يجعل النفس لينة شقيقة تفتل جولة مقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى  
مغشوقة جاعلة جميع المصوم ها واحدا ولذلك يكون الاقبال على المحشوق الحقيقة  
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار مرقال  
من عشق وعفت وكثر ومات ذات شهيدا اشارت الى قرانه اذا بلغت به الارادة  
والرياضة حدا ما عنت له جلسات من اطلاع نوار الحق عليه ان يذوق كسانها  
بروق يوم مضى اليق تعمد حسنه وهى المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكشفه

ووجدان وجدانيه ووجد عليه ثمراته يكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض  
**اقول** عن الشيء اعترض وحسن واختلس استلهم ومضى اللبى وميضاً او مضى  
 لمع لمعاً خفيفاً غير معترض في نواحي الضم والضمير اشار في هذا الفصل الى اول درجات  
 الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد للكتب بالارادة و  
 الرياضة وتترائد بترايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي  
 صلعم لمى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان  
 يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على ستبطاء الوجدان والاخر اسف  
 على فواته اشار الى ثمراته يلتقي غل في ذلك حتى يفسد في غير الارتياض فكل الشئ  
 عاجبه منه الى جانب القدس يتذكر من امره امراف عشية غاش فيكاد يرى الحق فكل  
 شئ **اقول** او غل اي سار سرياً او معن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد  
 منه ويوجد في بعض النسخ بالوجدان اي ليوغل ولينقل غل ولحمه اي ابعده عن نظر  
 خفية وعاجبه عنه اي مرجع واثني عنه وعاجبه اي اقام به والضمير ان الاتصال بجانب  
 القدس اذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الغي لان معدلاً  
 لحصوله من قبل اشار الى هذا الحد يستعمل عليه غواشيه وينزل هو  
 عن سكينته فيتنبه جليسة لاستيفانه عن قراءة فاذا طالت عليه الرياضة  
 لم يستقر غاشية وهدي للتلبس فيه **اقول** علا واستعمل بمعنى والسكينة  
 الوقار واستقر في قعدته اي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن واستقر في الخوف  
 وما يشبهه استخفه والتلبس بالتلبس هو كتمان الغدي السبب فيما ذكره الشيخ  
 ان الامم اعظم اذا غافض الانسان بغته قد يستقره لكون النفس غافلة عن هجوم  
 غير متاهية له فينهمز عنه دومة فاذا تقالى واستمر به الفت الانسان نزل عنه  
 الاستقرار لان النفس قد تهاب لميقنه اذ هي متوقفة لعوده والعارف يتكر  
 من نفسه الاستقرار لئلا يكون الاستنكافه من الاترائ بالكمال فلذلك يثركتمان ما يد  
 عليه ويستعمل التلبس فيه اشار الى ثمراته لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب  
 له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفاً والنو ميعن شهياً ابدياً ويحصل له معاً  
 مستقرة كانها صحة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حزن

اسفا **اقول** وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلبه وقته سكينته ينقلب له وقد سكينته  
يقال وقد فلان على الامير فاورد سر سوكا اليه فهو افند الجموع وقد الرواية الاولى اظهر  
والخطف الاستيلاء الشهاب شعلة نار سا طعة وشهايا بيناى واضحا وفي  
بعض النسخ ثباتاى ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة اى مع الحق الاول اسفاى  
متلهم والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل  
في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضر وهو طاعن مقيم  
**اقول** تغلغل الماء في الشجر اى تغلغلها وطقن اى سار والمعنى انه قبل هذا التعلق  
كان بحيث يقل ظهوره ذلك عليه اثر الا يتهاجر عند الانهاك الاسف حاله كالغافل  
فصار في هذا التعلق بحيث يقل ظهور ذلك عليه فبداه جليسه حالة الانقصال  
بجواب الجلال حاضر غائبه معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى  
غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتسرى له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج  
الى ان يكون له متى شاء **اقول** في بعض النسخ انما يتسنى له اى ينفذ وينسجل  
عليه يقال سنياه اى فقه وسهله **اشارة** فانه ليتقدم هذه الرتبة فلا تقي  
امره على مشتببه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار  
فيستشعر له تعريجه عن عالم النور الى عالم الحق مستقر به ويخفف حوله الغافلون  
**اقول** بقعره عرجاى ارتقى وعرج عليه تعريجه اى اقام وعرج اليه واخرج اى  
مال وانعطفت فالتعريجه اما مباينة في الارتياء واما بمعنى الميل والانغطاط وجن  
واحتفت حواله اى اطال به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر  
الرياضة الى النيل صار سره سرارة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذا  
العلوى وضرع بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان  
بعد مترددا **اقول** بقدر اللب وغيره انصب فاض ومضاه ان العارف اذا  
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه بالذى هو اتصال بالحق دائما  
واما صار سر الخالى مما سوى الحق كسرارة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر  
الحق بالا زادة فيمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية واتبعت بنفسه  
لما بها من اثر الحق فكان له نظران لنظر الى الحق المبتهم به ونظر الى ذاته المبتهم به

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارات تراه ليغيب عن نفسه  
 في لحظة جاب القدس فقط وان لم يلاحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي  
 ترميها وهذا لا يحق الوصول اقول هذه اخر درجات السلوك الى الحق وهي  
 درجة الوصول التام ويدها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند الحق القناء في  
 التقعيد على ما سياتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم  
 الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها  
 ولذلك قال وان لم يلاحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي يزيلها وبها ان الاصل  
 من حيث هو لا حظا فاما لم يلاحظ نفسه لا حظا فقط لم يلاحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة  
 الملاحظة التي كانت قبلها لا نه كان هناك لا حظا للنفس من حيث هي منتقشة  
 بالحق منزلة بزيته حصلت لها منه فهي مبتهجة بالنفس لا بتهاج بالنفس وان كان  
 بسبب الحق اعجاب بالنفس توجه الى النفس فاذا هو تارة متوجهة الى النفس تارة  
 متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهي متوجهة بالكلية الى الحق  
 وانما لم يلاحظ النفس من حيث هي لحظة المتوجهة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الحق  
 فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز والبرزخ ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي  
 فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات  
 المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط في منتهى واذا كانت المفارقة  
 من المبدأ والممر على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها  
 ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرأفة  
 تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكرها اول الاشارة  
 المسمى بالوقت ويمكن بجحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول  
 معه الاستقرار مشتملة على مراتب يبدأ بالسلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكرها  
 انديا والاتصال الذي بعده بصيرورة الوقت سكونية وممكن ذلك حتى يلتبس  
 اثر الحصول باثر الاصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب  
 وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكرها حصول الاتصال مع عدم المشية  
 واستقراره مع عدم الرأفة ونحوه مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

الى العين دون السامعين لا اثر اقول العرفان حال العارف بالقياس الى المعرف  
فهي لا محالة غير المعروفة فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من  
الموحدين لا يريد مع الحق شيئاً آخر غير هذا حال المتكبر بربية ذاته وان كان  
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي  
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد له بل يجد المعرف فقط وهو  
الحق فمن جهة الوصول الى مظهره وهناك درجات هي درجات الخلقة بالامور  
الوجودية التي هي الصفات الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني  
الدرجات الذرية من الامور الخلقية التي يعود الى الازمان العددية وذلك لان  
الاحياء محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا يشير في قوله  
عز وجل كأن الوجود كذا الكلاب ترى كنفك الحجر تقبل أن تنقذ كلمات ترى الآية  
فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي  
السلوك كان بالفتاة في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة  
لان العبارات من ضرورة للعالي التي يتصورها اهل اللغات شرخصظونها أشهر  
يتذكرونها أثر متبناها تعليمها وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته  
فضلا عن قوى بدهة فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فعلا عن ان يعبر عنها بعبارة  
وكما ان المعقولات لا يدرك بالادها م والموجودات لا يدرك بالتجليات والخلقات  
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأن ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك  
يعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون  
ان يظليه بالذهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف  
عنه للمقال غير الخيال كما سمين في النظم العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت  
ذواتهم بشاهدة العالم القدسي فقد تبرا آفا في خيال انهم مولى حق كما قال بقوله  
حبنا تخبيبه العارف هـ ش يش يسام يحيل الصغير من تواضعه مثل ما يحيل الكبير  
ويبسط من الخيال مل مثل ما يبسط من النبوة وكيف لا يحش وهو فرحان بالحق و  
و بكل شيء فانه يرى فيه الحق فكيف لا يستقر والحكيم عند سواسية اهل الرحمة  
قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان

اخلاقهم واحوالهم تقي رجل هـش بش اى طليق الوجه طيب لباس اى كثير التلبس  
والندبة المشهورة ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى الاشياء وهى قريبة  
الاشتقاق من لفظ سواء دورية فواله بوما يشبهها وليس على قياس معنى الفصل  
ظاهراً وهذا ان الوصفان اعنى المصشاً شبه العامة وتسوية الخلق فى النظر اشراق  
لخلق واحد سببى بالمرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من  
هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ واليه اشار جرجرجل من قائل ورضوان من الله اكبر  
ومنه يتبين تأويل قولهم غانز الجنة ملك اسمه رضوان تلبية العارف له  
احوال لا يحتمل فيها الحبس من الخفيف فضلاً عن سائر الاشغال على الحاجة وهى فى الوقت  
انزعاجه يشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سرقة قبل الوصول  
فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة المجالين بسعة  
القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هـش خلق الله بهجته  
اقول الحبس الصوت الخفى وحقيقة النفس دوية فى جريه وكذلك خفيف جناح الطائر  
وخلجه حذبه وانزعجه وخلجه ايضا شغله وازجه فانزعج اى قلعه عن مكانها فنقله وانزعجه  
اى قدره وفى رواية باهر اى ظهر تقي باهر سيرة اى اظهر والمعنى ان للعارف احوالاً  
لا يحتمل فيها الاحساس بشئ اخل يرد عليه من خارجه ولو كان ذلك الشئ اضداداً  
ما يحس به فضلاً عما فوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجهم بسيرة الى الحق  
اذا اظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من  
جهة تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد او من جهة سرقة كما ان يتماثل فى فكرة  
فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالحج لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل  
يبقى منتظراً حتى لا يغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارء غير الحق  
والملالة عن كل شئ اخل عنه فلا يحتمل شيئاً مما هو وصفناه اما عند الوصول  
والانصراف فلا يكون كذلك لا عند الوصول لا يغلب من احد الا مريب  
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره  
اما التقصيرها واما الشدة الاشتغال وحدهم لا يشغول بالحق فقط فاعلان كل  
ما يرد عليه فلا يحس بالشغل على الخارج جية الخلق الى ما يكون القوة بحيث



الا صحت معاذ لميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شأ غلة اياها عن الحق واما عند  
 الانصراف فلان يكون تراش الحلق ببرجته فيلتقي ما يرد عليه مع انبساط وبتش  
 تلبيه العارفين لا يعينه التجسس والتجسس لا يستهوية الغضب عن مشاهد  
 المنكر كما يعتبرية الرحمة فانه مستبصر بسرا الله في القدر فاذا اصر بالمعروف امر برفق  
 ناصح ولا ينف معير واذا جهم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**  
 لا يعنيه اى لا يجه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس  
 التفحص وتجسس من الشئ اى تحبث خيرة واستهول الشيطان وغيره اى  
 استهامة وغيره اى نسبة الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة  
 ومضاه ان العار لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقابلا على شأنه فاذا  
 عن خيرة غير متبعية لهو له احد ولا تجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهوية  
 الغضب عند مشاهدة منكر بل تقر به الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا  
 امر بالمعروف امر برفق ناصح لا ينف معيرا من الوالد لولد له وذلك لشفقته على  
 جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسير غير عليه من غير اهله وانفاض الشارح  
 قال في تفسيره واذا عظم المعروف فربما اعتداه الغيرة منه لا الحسد هو  
 غيب مطابق للمتن تلبيه العارفين شجاع وكيف لا وهو مجزل عن تقية الموت  
 وحيوا دا وكيف لا وهو مجزل عن محبة الباطل وصفا وكيف لا ونفسه اكبر  
 من ان يخون جهازه للبشر ونسأ للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**  
 الكرم يكون اما يبذل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والاول يكون  
 اما بالنفس وهو الشها عداو بالمال وما يجرى مجراة وهو الجهد وما وحيو يان  
 الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفر والعفو اما مع القدرة  
 وهو نسيان الاحقاد وما عدا ميان والعارفين موصوف بالجميع كما ذكره الشافعي  
 وذكره الله تلبيه العارفين قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من  
 النواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارفين  
 القشف والترف بل ربما اثار القشف وكذا لا يمتدح عند التثقل والطر  
 بل ربما اثار التثقل وذلك عند ما يكون الهاجس بباليه استحقاق ما خلا الحق

وربما اصغى الى الزينة واجيب من كل جنس عقيله وكذا الخداج والسقوط وذلك عند ما يعتب عاداته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يدرك البهاء في كل شيء لانه مزينة خلق من العناية الاولى واقرّب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب قوتين **اقول** يوقشفت الرجل بالوجه الشمس والفقر فتغير واصابه تشفت والمنقشفت الذي يتبلغ بالقوت وبالمرتع واتفقته النعمة اي اطفئه وهو ثقل بين الثقل اي غير متطدب اصغى اليها بال وعقيله كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دمه والخداج النقصان والسقوط رمي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في محي وذهاب اليها واهبها الحسن والزينة الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالصم والكسرى قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا ولمضى ظاهرا وفي قوله لانه مزينة خطوة من العناية الاولى واقرّب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواء وجمان من السبب بميل العارفين اليهما احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر المقدسي تنبيه العارفين بما ذهل فيها يصار به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقل لمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف **اقول** اجترح اي اكتسب والمرا دان العارفين بما ذهل في حال اتصال به العالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وهدد عنه اخلا بالالتكليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متامنا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن يتأثر بتكرره التكليف ان لم يعقل التكليف كالتائبين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة** رجل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل واردا ويطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضخمة الغفل وعدة الحاصل فمن سمعه واشهرته عنه فليتم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **اقول** الشريعة سواء بالاشارة واشهرته عنه اي تقبض تقبض المد عوار للمرا ذكر قلة عدو الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجهد وافق المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الغافل عدا ما جهلوا الى هذا النوع من الكمال

ليس مما يحصل بأكثرنا بالحض بل لما يحتاج مع ذلك الى حوصه مناسبه بحسب الفطرة

## النظم العاشر في أسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النظم الوجه في صدور الآيات الغريبة كالالتقاء بالقوى الميسرة  
والتمكن من الافعال الشاقة والاحبار عن الغيب غير ذلك عن الاولياء بل الوجه في  
ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان  
عارفا مسلك عن القوت المزروعه مدة غير معتاد فاسمح بالتصديق واعتبر ذلك  
من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما اثرات ماله اى ما القوت وارزأ  
الشيء انقص ومنه الزرية وانما وصفت قوة العارفات بكونه منقوصا لا رتياضه  
على قلة المؤنة وقللة سرعته في المستهيات الحسية والاسماح حسن العضو منه  
قوى لحم ملكة فاسمح وبوقاذا سئلت فاسمح اى سهل الفاظك وارفق تنبيه  
تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحموة بهضم  
المواد الردية انخفضت المواد المحموة قليلة التحلل غنية عن البديل فربما انقطع  
صاحبها الغذاء مدة طويلة لوانقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلاك وهو  
مع ذلك يحفظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض بسبب خواص  
خرية اصابتية كالامراض الحادة والامراض المزمنة كالخوف واعتبار ذلك يدل على  
لغز الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بمعتبر بل هو موجب ولا بد  
منه الشئ على وجوب بسبب هذين العارضين في فصلين لمرآة للاستبعاد واشارة  
الى وجوب سببه في الموضوع المطلوب في فصل ثالث بعد هاتين قيل بين الامساك  
عن القوة التى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غير فرق وهوان القوى  
الطبيعية هنا واحدة لما يتغذى بها اعنى المواد الردية وفي سائر المواضع غير  
واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في  
سائر العصور قلنا ان مرض من ايلد هذه الصورة ليس لا بيان انتقاض الحكمين  
الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب  
وجوب الامساك ليس بقادر فيه تنبيه ليس قد بان لك ان الهيات السابقة  
الى النفس قل تحبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشر  
 الخوف من سقوط الشهوة وفساد الحضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواترة اقول  
 نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكاش عن العوارض النفسانية واسر  
 نقوله ان ليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من البدن  
 البدن قد يفعل عن هيئات تعرض لصاحبه او لا اشارة اذا راى احدث النفس  
 قوى البدن انجلبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها اجتهادها اولم  
 وانما اشتد الجذب اشتدا لا يجذب فاشتد لا تشتعل عن الجهة العلوية عنها افترقت  
 الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس الذاتية فلم يقع من التحلل الا دون  
 ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعزى عن التحلل للحرارة وان لم يكن  
 لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مستقط للقوة ولا وجه  
 له في حال الانجذاب المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المساعدة  
 وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار فقد ان المرض المضاد للقوة  
 وانه معنى ثالث وهو السكران البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعلاج  
 اولى باحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك بما عايناه من الطبيعة اقول  
 السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية  
 الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الحسنة بنية اياها المستلزم لتركها افعالها  
 التي منها الحضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاتل بين الامساك والعرفان  
 والامساك والمرضى ولحم قاتل بينه وبين الامساك الخوف لان الخوف والعرفان نفسان  
 فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتزال بتجديكون الافعال النفسانية سببا له  
 اما المرضى فخالفت لهما السبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تقرب الغاذية  
 فيها والشهوة بين ان العرفان اقتضاه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور  
 يختص بأعين يقنعون بالاحتياج الى الغذاء احداهما راجع الى مادة البدن وهو  
 تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة للسماة سوء المزاج فان الحاجة الى  
 الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة  
 اشد وانما في راجع الى الصورة وهو قصور القوى الذاتية بسبب حلول المرض في

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد لامر تعاد  
 الاثر كان وتعذى الحرارة العززية بها وكلما كانت القوى اقتركت الحاجة الى حفظها  
 اشتد والعرفان يقتضي بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني  
 الذي يقتضي ترك القوى البدنية افعيلها عند مشايعتها للنفس فاذا ان العرفان  
 باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جوارز اختصا من العارف  
 بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة اشارة اذ بلغك  
 ان عارف اذ اطاق يقويه فعلا وتحريك او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تلتصق بكل ذلك  
 الاستنكار فلهذا تجد الى سببه سبيل في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذا  
 خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويحيى بيانه في فصل بعد  
 تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله من المنة محصور للمنتهى  
 فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما يخطط توحيها عن ذلك المنتهى  
 حتى يفر عن عشاها كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يفر عن نفسه  
 هيئة ما يتضايف منه حتى يستقل به لكنه توتير كما يعرض له في الغضب  
 او المناقشة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب  
 فلا يجب له لو عدلت العارف هزة كما يعين عند الفرح فاولت القوى التي يعرض لها  
 او غشية غيرة كما يغشى عند المناقشة فاشعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم جسم  
 ما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصبل  
 الرحمة اقول للجنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعتراف  
 والفرقة النشاط الارتياب واولت له اى اعطت يقا ووليت معرف فالسلالة القمر  
 واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المتضمنة لا تضاهي  
 الروح وحركته الى داخل كالجوف والخزن يقتضي الخطا القوة والمتضمنة  
 لحركته الى خارج كالغضب والمناقشة او الانبعاث انفسا طاعا غير مطربا لفرح  
 المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد لا انتشاء بالاعتدال  
 لان السكر المفرط من القوة لا ضرورة بالذماغ والادواح الدماغية ثم لما كان  
 فخر العارف ببهجة الحق اعظم من فخر غيره بغيرها او كانت الحالة التي يعرض له وحركه

اعتزاز بالحق وحمية الالهية استد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره  
عليها امرامكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله فقلت  
باب خير يقبوه حسبانية ولكن قلعها تقبوا را بانية **اشارة** واذا بلغك ان  
عارفا حدث عن غيب اصحاب متقدم ما يبشيرا ونذير فصدق ولا تتعجب  
عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب لطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه  
خاصية اخرى اشرف من اللذ كورتين ادعاها في هذا الفصل وبين سببها في  
ستة عشر فصلا بعد **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية  
ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلان ما نرى من ان يقع مثل ذلك النيل في  
حال اليقظة الا ما كان الى نزول السبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة فالنساء مع والتجارب  
يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة التصديق  
اللهم ان يكون احد هم فاسد المزاج نائم قوى التحصيل والتذكر اما القيا فاستبصر  
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان  
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس بجيد لانه  
ما نرى في النوم الا ما نرى في اليقظة ويمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه  
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامر من احد هما  
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو النساء والثاني باعتبار حصوله للناس  
نفسه وهو التعارض واما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التحصيل  
والتذكر متعلق ما يراه الناظر في نفسه بالتحيلة وفي حقيقة وذكره بالمتذكره وفي كونه  
مطابقا للصورة المتمثلة في المبادى المفارقة الى نزول للنوع المزاجية واما القياس فعلى  
ما يبيح بيانه تنبيهه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي  
نقشا على وجه كل شئ قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات امراكات  
جزئية وارات جزئية تصدد عن راي جزئي ولا مانع لها من تصدق اللوازم الجزئية  
لحر كاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم الضعيف ثمران كان ما يلوح ضرب  
من النظر مستورا على الرايين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة  
التي هي لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما نفوسنا مع ابداننا وانها تتألف بتلك العلاقة كما لا محاق صاير الاجسام السماوية  
 زيادة معنى في ذلك لتظاهر أي جزئ وآخر كلي فيجب ذلك ما بينهما عليه ان الجزئيات  
 في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة  
 بالوقت او النقشات معا **قول** الله سبحانه على مكان به ع الانسان على الغيب  
 حالتين فله ويقظته مبني على مقدمتين أحدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة  
 في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بها هو مرتسم  
 فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر الشئ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت  
 فيها سلف الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كل اشارة الى ارتسام  
 الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله شر قد جهت لان الاجرام السماوية الى  
 قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة  
 في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها وان اقرر  
 من كون العلم بالعلة والملموم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع  
 ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات  
 الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية  
 مرتسمة في شئ والجزئيات المحسية مرتسمة في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأي  
 المشائين ثم ان اشارة بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر  
 رأي جزئ وآخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس  
 ناطقة صمدية للكليات والجزئيات معاً لا فلاك فانه قال يارتسامهما معاً  
 في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرعية ولفظة كان في قوله شر ان كان قصده  
 وما يلوح اسمها واسما بعدة الى قوله كما لا محاق متعلق به وحقا خبرها وقوله صاير  
 للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات  
 في المبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك  
 لتظاهر رأيين عندهما احدهما كلي والاخر جزئ فانهما قد يستلزمان النتيجة كما  
 في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه  
 صفة لضرر من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي

هي ضمير المفعول في قوله يا يوسع وهو الصحيح لان الموصوف بالاستقرار هو المحكم  
 بوجوه تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في معنى ضمير انه سر لا النظر الموصى الى ذلك  
 المحكم وقوله ان لها بعد العقول المغارقة ولفظ ناطقة بدل من قول دايج وانما  
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشايخين حكمة بحكمة صرفة  
 وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها  
 متعالية بالقياس الى الاول شران الشيخ لما فرغ عن ذلك كما صرنا اشار الى ما اجمعه  
 من ذلك بقوله فيجتم لك ما بينهما عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من  
 رأى للمشايخين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاهما في وفي بعض النسخ اولها مشا  
 معا وهو ظاهر في وفي العالم النفساني اسانقش واحد على هيئة خريفة بحسب رأى  
 الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثاني اشار الى ونفسك ان تنقش  
 بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر  
 ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالمه ولا زيد لك استنبها ان اقول ان  
 الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقيل  
 ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو موجود لا سفل  
 وعدمى هو غير الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل المعنوي  
 عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية فاذن ارشد به الغيب  
 في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ذكر البحث عن هذين  
 الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة  
 فصول تنبيهه القوى النفسانية متجاوزة مكنة فاعادها به اعنيت شغل  
 النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن عما يشغله عن الحس الظاهر  
 فبذلك لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا التجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر خذل  
 العقل التفانته دون حركته الفكرية التي تفكر فيها كثيرا الى الله وعرض ايها  
 لشيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تجذب الى جهة الحركة القوية فتقلع عن افعالها  
 التي لها بالاستعداد واذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها  
 خارت الحواس الظاهرة ايضا ولعمري اذا عنما الى النفس ما يعتد به اقول الموعود



في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل هو ان اشتغال  
 النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافعال وهو المبدأ من قوله  
 قوى النفس الانسانية متجاوزة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب اثر بالحس  
 الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثل الاخر الكثرة لذكر احكامه  
 وبتدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجز بالحس  
 الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه اى جعل له الانجذاب الفكر الذى هو آلة  
 العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة  
 المنفردة الى الآلة وفى بعض النسخ مال العقل اليه اى ان ذلك الانجذاب العقل  
 اليه وفى بعض النسخ اضل العقل بالتمسك بالاضل في سائر سبيله بحركته تلك شمر  
 قال وعرض ايضاً شئ اخر اى عرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر اشتغالها  
 الفكر فيما يدركه شئ اخر فهو تخليتها عن افعالها الخفية بغير العقل ثم ذكر  
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و  
 اذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس  
 الظاهرة اى ضعفت يقال حار الحواس الرجل اذا ضعف وانكسر في بعض النسخ حار  
 اى تحيرت في امرنا والباقي ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوجه التقدير الذي  
 اذا تمكن منه صار للنفس في حكم المشاهدة وبرزان لما في الحس من الشهوة  
 صورته حديثه في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة دون اتقواهم وليتصور ذلك  
 ما قيل لك في امر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة  
 فانما تمثل الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء  
 حللها تسامها فيه من الحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء الحسوس او ثباتها  
 بعد زوال الحسوس ووقوعها فيه لا من قبيل الحسوس ان امكن اقول هذه  
 مقدمة اخرى وهى تدكير ما تقر به فيما من فعل الحس المشترك وهو ان الترسيم  
 فيه يكون مشاهد اما دام ترسماً فيه ولا ترسماً سبب الاحالة اما من خارج و  
 اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر  
 النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فيبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء

صورتها المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتاثره معزول  
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه  
الامور الثلاثة ظاهرة للوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها او ما  
الار تسام الذي يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده فاشياء في  
ولذلك لم يحرم الشيء في هذا الفصل بوجوده اشياء في قد يشاهد قوم من المرضى  
والطوبى من صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها للمحسوس خارج فيكون  
انتفاضها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك  
قد ينتقش ايضا من الصور الجارية في معدن القليل والنوع هو كما كانت هي ايضا  
لينتقش في معدن النخل والنوع هو من لوح الحس المشترك وقريبا مما يحس به  
المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الار تسام الخيال من سبب  
الدخلى وتقريبه ان الصور التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلا الذين  
غلبيت المرتبة السوداء على مزاجهم لا صلي من بعد من الاصحاء ليست بعلة  
لان المعدوم لا يشاهد ولا يوجب في الخارج ولا يشاهد ما غيرهم فهي مرتبة  
في قوة باطنية من شأنها ان يرسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك  
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن ما من سبب باطن  
يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال ومن سبب مؤثر في سبب باطن يعني  
النفوس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك  
على ما سبق واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجارية في معدن  
القليل والنوع هو في الصور التي يتعلق بها اعمالها تين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت  
في التصرف فيها الرسم ما يتعلق بعرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت  
في ابطها ينتقش في معدن القليل والنوع هو من لوح الحس المشترك اي ينتقش ويتعلق  
بالخيال والنوع هو من تلك الصور الواحدة افيها عند حصول تلك الصور في الحس  
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة لهذا في الكتاب قول  
الفاضل المشرك تجوز مشاهدة ما لا يكون من جهة في الخلق بسفطة معارض بمشله  
فان اكار مشاهدة المرضى لتلك الصور بسفطة والقول ان المتخيلة كافية في الفرق

بين الصنفين تنبيهه ثم ان الصارفين عن هذا الاستقاش شأعلان حتى خارجا تشغل  
 لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزاوية غيبه منه غصبا  
 وعقل باطن او وهى باطن يضبط التحيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل  
 بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة  
 لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فرمما عجز عن الضبط  
 ليسلط التحيل عن الحس المشترك فلو حيزه الصور محسوسة مشاهدة اقول ان  
 الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم وادام الراسم والمترسم  
 وواجب ان لو كانا غير متبعضين عن ذلك ولما لم يكن لولا انما علم ان هناك مانعا فذهب  
 التخليق في هذا الفصل على الدائم وقد كانه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع  
 الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور  
 من السبب الباطني فكانه يبرزه عن المتخيلة بزاوية يسلبه عنه سلبا ويغيبه عنه غيبا  
 والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الالسان والوهم في السائر المحركات  
 فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجزم التفكير والتحليل على الحركة فيها  
 يطلبانه ويشغلهما ان تصرف في الحس المشترك وهما يضبطان التفكير والتحليل على الاعمال  
 والاعمال هو العمل من المظهر المتصرفين فيه بما يعينه من الامور المحسوسة او الموهومة  
 اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سبق في رما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فخرج التحليل الى  
 فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراضا لفاضل الشاغل بان الصغير  
 ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن ان يقبل الحس المشترك للصغير  
 من الصور وان لم يمكن استحالة ان يكون التحيز الصغير من الدماغ محلا للاشباح  
 العظيمة مدفوعة بما هو رماذ كره في فصل مفرد وهو ان التفاعات النفس لا احد الجانب  
 يمنعها عن الكائنات الى الجانب الاخر اشراك النور شاغل الحس الظاهر شغلا  
 ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يغيب معه الى جانب الطبيعة المستهضة  
 للغذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى فخذ باقذ طلت عليه فانها  
 ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغلا ما على ما انتهت عليه  
 فليكن من الصور الطبيعية ان يكون للنفس تجذب مالى مظاهر الطبيعة شاغل



من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل  
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المتوثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة  
مشتملة على ذكر خاصية النفس هي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها  
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لا يشتغلها بافعال  
بعض قواها عن افعال الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس بل كانت  
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مرتبة للنفس بحسبها غير متناهية  
قوله ان لكل كانت النفس قوتها كانت افعالها من المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها  
المحاذايات اقل وهذه النسخة اقرب الى البصيرة كان الاول في تصحيحها اما على الرواية الاولى فيجب  
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط وان لا يناسبها توسط ما يناسبها  
بالمحاكات لا غير افعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلا عنها انما هي خاصية بها  
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان افعالها من محاكيات  
تدبيل بحيث لا يعاير جنبه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين  
استدواما على الرواية الثانية فعنده ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها  
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة  
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشده كلما كانت اضعف كان العكس بالعكس  
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان  
بفضل منها لذلك الفعل فصار اكثر ثم انما كانت مرتبطة كان تحفظها عن بعضها  
الرياضة اي احترازها عما يعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها  
اليه اقوى تلبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يعد  
ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التحيل الى جانب القدس فانقش فيها  
نقش من الغيب فمأخوذ الى عالم التحيل وانتقش في الحسن المشترك وهذا في حال النوم  
او في حال مرض ما يشغل الحسن يوهن التحيل فان التحيل قديوم هذه المرحل وقد يوهن  
كثرة الحركة التحلل الروح الذي هو كونه فميسر الى سكون ما وفر غما فينخذب  
النفس الى الجانب الاعلى بسببه لتفاد طرا على النفس نقش ازج التحيل ليدون وتعلم  
الضياء وذلك ما لتنبه من هذا الطاري وحركة التحيل بعد استراحة او وهنه

فانه سر يع الى مثل هذا التنبيه واما الاستخفاف بالنفس لنا طمعية له طبعاً فانه من معاو  
 النفس عنه مثال هذه السوانح فاذا قبله التحيل حال تنوخر النفس الشواغل منها  
 النقش في لوح الحس المشترك اقول تكون للنفس فلتات اى فرض تجد ها النفس  
 نجاة وسأسم اى جرى والترحم التباعد والمعننى ان الشواغل الحسية اذا قلت  
 امكنت ان تجد النفس فرمة اتصال بالعالما فندسى بفتة تخلص فيها عن استعمال  
 التحيل فايرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى ويتأدى اثره الى التحيل فتصو التحيل  
 فى الحس المشترك صوراً جزئياً متساوية لذلك المرتسم العقل وهذا انما يكون فى أحد  
 المجالين احدهما النظم الشاغل للحس الظاهر الثانية المرض الموهن للتحيل فان التحيل  
 يوهنه اما المرض اما تحلل الله اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ يسبب كثرة  
 الحركة الفكرية واذا هون التحيل سكن فقفر النفس عنه ويتصل بعالم القدر  
 بسببه لانه فان ورج النفس سائر غيبى تحرك التحيل اليه بسبيل حل مرين احدهما يعود  
 الى التحيل وهو انما اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امر غريباً مغتبطاً بآيته له  
 لكونه بالطبع سر يع التنبيه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس  
 يستعمل التحيل بالطبع فى جميعركاته وافعاله فاذا قبله التحيل وكانت الشواغل من  
 بسبب لنوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك اشياء واذا كانت النفس  
 قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يعد ان يقع لها مثل هذه الخلق الاستيعاد  
 حال النقطة فربما نزل الا ترى الذكر فوقف هنا فصور بما استولى الا ثرا شرق فى  
 الخيال اشراقاً واخيراً اغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه  
 منه لاسيما والنفس لنا طمعة مظاهره له غير صافية مثلاً قد يفسد القوه و  
 والمرين وهذا اولى واذا فعل هذا صار لا اثر مشاهد منظوماً او هتافاً او غير ذلك  
 وربما يمكن مثلاً من فود الهدية او كلاماً يحصل النظر وربها كان فى اجل كالحول  
 الزينة اقول مثال الاثلاث نزل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاشر  
 والاشراق فى الخيال والامر تسام الواضح فى الحس المشترك وما يحكى عن الانبياء عليهم  
 السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا العقل



اذا اشتدت او وفقت التخيل عن يريده ويمتعه عن ان يتجاوز الى غيره كما كان حال  
 الراي حال تفكيرهم في امر يهمهم وثانيها اشتد انتباههم نحو في التخيل فانه  
 صار من التخيل عن المتلذذ الى الالتهفات يميناً وشمالاً وعن التردد الى الذهاب  
 قدماً ووراء كما يفعل الحمار عند مشاهدته حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن  
 مدة والسبب في ذلك ان القوى الحسائية اذا اشتدت ادركت كقوات صرت  
 عن الادراكات الضعيفة كما هو الغرض من ايراد هذا الفصل في توضيح مقدمة  
 البيان العلة في احديها عنصر في تسميها انما هي من الامور القلبية حالي النوم و  
 اليقظة الى تعبيره وتاويله كما سيأتي انشأ سيرة لا تراهم حالي اسأخ للنفس في  
 حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك التخيل والذكر ولا يبقى له اثر  
 فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك التخيل الا ان التخيل معين في الاستدلال  
 عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل ومحاكيات تدرك  
 قويا حبلاً ويكون النفس عند تلقيه رابطة للجاش وترسم الصورة في عين تساقط  
 حلياً قد تكون لنفس به معينة فتترسم في الذكر تساماً قويا ولا يتشوش بالانتقال  
 وليس انما يرضى ذلك في هذه الآثار فقط بل فيما ينشأ من افكاره يقظان وربما  
 انضبط فكره في ذكره وربما انتكث عنه الى اشياء متخيلة تتساقط مهمك فتحتاج الى  
 ان تحلل بالعكس تعبير عن السأخ المضبوط الى السأخ الذي يليه منتقلا عنه اليه  
 وكذلك الى اخره وربما اقتضوا اضله من هذه الاول وربما انقطع عنه انما اقتضت  
 بغيره من التحليل والتاويل اقول لا تثار الروحانية السأخة لنفس في انهم واليقظة  
 مراتب كثيرة بحسب ضعف انتباهها وشدته وذكرا الشيء منها انك ضعيف لا يبقى له اثر  
 تذكره ومتوسط يترك عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة  
 للجاش اي ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها عن حفظه لا يزل عنها فتذكر هذه المرتبة ليست  
 لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السأخ على الدهن فمنها ما لا يتقبل الدهن عنه ومنها ما لا يتقبل  
 وينسأه وينقسم الى ما يمكن ان يحق اليه بغيره من التحليل والى ما لا يمكن ان ينسب فيها بان  
 من الاثر الذي فيها السلام مضبوط في الذكر في حال يبطد النوم مضطرب مستقر في العلم  
 او حياً صريحاً او حكماً الاخرين في تاويله وتعبيده وكان قد بطا هو بقية الحكايات



وتأويله احتياجه الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والاعادات  
الوحى الى تأويل والحكم الى تصديق **اقول** البصر له الخالص انما يختلف التأويل والقياس  
بحسب الاشخاص والاقوات والاعادات لان الاستقلال بالتخييل لا يفتقر الى تناسب حقيقي  
وانما يكفى فيه تناسب ظاهري وهو في ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص يختلف  
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب دتين وبقاى الفصل ظاهر وبه  
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشاراة**  
انه قد يستعين بعض اطباء الفاعل بعرض منها للحس جريحه وللخيال وقفه فتستعد  
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى عرض يعينه فتخصص بذلك  
قبول مثل ما يؤثر عن قوم من الاثر اذ انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقديمه معرفة فخرج  
هو الى شد حديث حذا فلانزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما تخيل  
اليه والمستمعون يظبطون ما يلفظه ضبطا حتى ينسج عليه تدبرا ومثلا يشغل بعض  
من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر بمرججه او يد هشة  
ايا لا بشيخه ومثل ما يشعل بتأمل لطم من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تنو  
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحريك والتحريك تحريك متحركا كانه  
اجبارا لطبعه وفي حيرته ما هبتل فرهة الجلسة امد كونه واكثر ما يؤثر هذا في طبع  
من هو بطبعه الى الدهش قربه بقبول الاحداث المختلطة احدا ركابا من الصبيان  
وسرا جاعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والاهتمام للسبيل الحين لكل ما فيه تحير  
وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك اطلب الحريث ان يعرض ذلك الاقبال  
فتارة يكون طمان الغيب ضرابا في ظن قري وتارة يكون شديدا اضطراب من حنى  
او هتاف من غائب تارة يكون مع تراكي شئ للبصر مكلفه حتى تشهد صهارة  
الغيب مشاهدة **اقول** يجرى يروى والشدة الحثيث العدو والمسرعة ولدت  
الكليب اذا خرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعين الرعس الرعد  
او عشة اى ارعدة والرجبة الاضطراب الدهش التحير وادهشه اى حيرة وترقرا  
اى تلاؤم وتوهم موت اى موت موهج واهتبال الفرقة واعتناءها والاسهاب اكتنا الكلام  
ليس لانس يقال للذى به من جنون مسوس من التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان يكافئ بالامور ما يبشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمل من  
يستنتطق في مقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للمصر يرجح به يكون كالبلور  
المصنوع والرجاحة المصنوعة اذا دبر بحال شعاع الشمس والاشعة القوية المستقيمة  
والمدحش المبصر بشغيفه يكون كالبلور الصافي للمستدير واما اللطيف من سواد براق  
فهو لطيف باطن الايهام بالدهن والسواد للنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به  
الشيء المضيئ كالسراج فان يتغير الناظر اليه والاشياء التي تفرق كالزجاجة المددنة الملوقة  
ماء الموضوع بحمال الشمس والاشعة والاشياء التي تملأ فكل الماء الذي يتوجه شديد  
في اثناء وغيره بالحاج النفخ والريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام  
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من  
الفصول بما يحوي مجرى الامور الطبيعية قلبه اعلم ان هذه الاشياء ليس بسيل  
القول بما والشهادة لها انما هي ظنون امكانية ضئيلة منها من امور عقلية فقط وان كان  
ذلك امر معتبرا لو كان ولكنها القباب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المنطقية  
لجميع الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في القسم ويشاهدوها من راسمات  
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كونه وصحة وداعية  
الى طلب سببه فاذا انقضى جسم من الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب  
وخصم الوهم فلم يعارض العقل فيما يبرأ به منها وذلك من اجسام الفناء واكبر  
المهمات ثم انى لواقعة تصبغت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكم من  
صدقناه لطلال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل  
اقول يقال لا ريب بالقوم راي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف هذه  
استعارة لطيفة للعقل المطالع على الغيب بالقباس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر  
وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب قلبه واعلم قد تبخلف عن العالم من  
اخبار يكاد ان تأبى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ان يقال ان عارف الاستسقى  
للناس فسقطوا واستسقى لهم فشقوا او دعه عليهم فحسفت بهم او نزلوا وهذا  
بوجوه اخرا ودعه لهم فصرق عنهم العباء والموتان والسيول والطوفان او حشر لبعضهم  
سبع او لم يفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فوقه لا تجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى الى ان تقص بعضها عليك اقول لما فرغ من بيان الايات الثلاثة المشهورة التي ينسب الى اعدائين وغيرهم من الاولياء امراد ان يبينه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخبر ريق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتاخر وانما قال كما ديتا في قلبك العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علمها الموجبة اياها بخبر ريق العادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلوم الموقوتة على وزن طوفان موت يقع في البهايم اما الموقوتات على وزن تحيرات هي على ما يتاخر على الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضوع ذكره وتنبه اليه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علة انطباعة بل هي من مملكتي اخرى وعلمت ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مبادئها بل هي حتى ان وهو الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل في اركلاته ما لا يفعله وهو مشقة والجذع على قنبر ويتبع او هام الناس تغير مزاجه منذ او دفعة وابتداء امراض واخرق منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض البدن اس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوا كما انها نفس مال العالم وكما تثر بكنية مناجية يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عداه اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صارولى به المناسبة مخضه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل منحنى مجاز ولا كل صمد يبارد فلا يستلكن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى يفعل عنه افعال بدنه ولا يستلكن ان يتعدى عن قولها الخاصة الى قول النفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد تفقدت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غمضا او خوفا من غيرها اقول المذكورة في هذا الفصل بشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعه كالظنون والتمهات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مبادئ النفس بالحي من البدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يتوكل ذلك امر ان احد هما ان توهم الماشي على جذع يلقنا فا كان الجذع فوق فضاء وكما

اذا كان على فضلة من الارض والثاني ان توجه الانسان قد يغيب صاحبه امر اعلى  
التدريج او يقتله فيمنسب طهره وينقص ويحرمونه ويصغر قد يبلغ هذا التغير  
حداً يأخذ البدن في سببه في مرضه وايضا البدن ان يرضى بسببه فافترق  
اي بر وعواشعاش يق افرق الما بين من من ضده افترقاى قبل اما التنبه فيمن ان  
تعلم من هذا انه ليس بعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تيجاً وتزناً تثيرها عن بدنه  
الى سائر اجسام ويكون تلك النفس لم يرد قوتها فانها نفس مدبرة كوكب احدها بعدد  
وكما ايق شرني بدنها بكيفية مرضية هيئة الذات ليد ان يرضى في انما في اجسام العالم  
مبادى جميعه ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدت عنقوان تلي الاجسام كيفيات  
هي مبادى تلك الافعال خدوعاً في جسم صار اوله مناسية تقبده مع مبادى كوكب  
اربعه واشفاق عليه . يتوهم متوهم ان هذه النفس هذه النفس لا يمكن ان يبعد  
عن النفس الذاتية لنفسه بل لا يقتضيه شيئا الا يكون موجبة فيه ولو كان  
بالاثر فينبغي ان يتدكر ان ليس هو من جنس الجواهر وانما هو من جنس النفوس  
كل جديد بادوان صورة الماء مبردة وليست يار حرة من الماء فادته لظلاله لتأثيرها  
فادته ليست كروى من نفس يكون لها هذه القوة حتى ينحل في اجرام غير بدنها فاعلموا  
في بدنها فاعلموا بان غير بدنها فاعلموا في قولها تأثره في قوى البدن خصوصاً اذا  
اشتملت ملكتها بقهر فاعلموا ان البدنية اي صدمت في شدة السكين في حدودها  
وزاد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على نهر مري بدنها كاشعوم والغضب و  
غيرها بموتة هي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذا القوي من بدن غيرها  
قال الفاضل انشراح هذا الاستدلال لا يفيد ما صرح لان الحكم يكون انما هو  
مثل في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس اني هي اشتمت تأثره اعظم من تأثر  
الوهم وايضا التحيلات التي لا جملها يختلف حال المزاج كالتذهب والفرح جسمانية  
فالاستدلال يكون القوي الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن  
ما قوة يقتضي هذا الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون  
لنفس ما هذه القوة فاذا لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس لا يكونوا مبردة فان كان  
للقصود انما الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب لا على

اصغنا عنه وهذا القدر مفعول عن هذا التطويل اقول قول هذا مبني على ضمه بالشيء انما  
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اجمالا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيعة ان التوهم  
والتجمل بل الغضب الفجر اذ زكات وهيات تهديت في النفس بواسطة الآلات  
المبدئية كان هذا الاعتراض ساقطاً واين هذا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضوع  
قول الشيعة ان هذه الاله ودر ابيست ظنوا امكانية ادات اليها امور سلبية انما هي حجاب  
لما ثبت . بل سبأ بها والكلابين الكسبية . يجعل في بيان دعوى المدكوة اشارة  
هذه القوة بما كانت للنفس بحسب مزاج الاصل ما يفيد من هيئة نفسانية  
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل مزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب  
يجعل الله من كل شيء سنة . ردة كما يحصل وبما الله الا بر اقول لما ثبت وجود  
قوة بعض النفوس الانسانية على القوة التي هي مبدأ الافعال لغزبية لذلك قوة وجب  
استادها الى علة يخص بذات البعض من النفوس فذكر الشيعة ان تلك العلة يكون ان يكون  
عين . ايشية . في ذلك البعض من النفوس ويجوز ان يكون من غير ذلك اما احداً لا تكسب  
اولاً بالكسب . انفساً . لا غير . في كلامه ان يقال هذه القوة . من كسب النفس  
بحسب المزاج الاصل مضمونة . في ذات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي  
بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفساً شخصية وربما يحصل مزاج طاروا بها  
يحمل بالكسب كما لا يلزم . والفاضل اشارة ذكر ان الشيعة انما اخذوا الى اثبات علة  
هذه الخصوصية لكون نفوس البشرية عند متساوية في النوع مع انه لم يذكر  
في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن محبة والحجاب ان وقوع النفوس البشرية  
تحت جسد نفسي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحها  
مما ذكره الشيعة في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة الى الذي يقع له هذه في  
جبله النفس شريكون خبر اشد من كسب انفسه فهو ذو محبة من الانبياء او كره  
من الانبياء وتزيد تركيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فبلغ المبلغ  
الاقصى والذي يقع له هذا ان يكون شريكاً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد  
يكسر قد رنفسه من علوانه في هذا المعنى فلا يلحق شراً ولا زكياً فيه اقول العلوان  
واعلوان والشاء والغاية والاصدو المعنى ظاهر وهو ان العلوان والجبله والكسب

لا يجتمعان الا في جانب الخمر فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الاخر  
 يقابله اشارته الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفساً  
 معجبة بغير ثقلها في المنجيب منه بخاستها واما يستبعد هذا من يفرق ان يكون الموتر  
 في الاحسام ملاقياً او من سلاخه او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل والمصلنا  
 استسقط هذا الشرط عن حرجة الاعتبار **اقول** النهاك النقصان من المرحى  
 وما يشبهه يتخذ فلان اى حفت وضمي ونهكتة الحى اى اضننته من يفرق  
 اى يوجب واما قول الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولحرجهم بكونه  
 من هذا القبيل لانها مما لا يحجزهم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية  
 والناظر في الاحسام بل لا فاقة لتسخين النار القدر مثلاً ومنه سذاب لمقتا طيس  
 التحديد وبارسان الجزء كترديد الارض والذاء ما يعلمهم من الهواء وبنافذ الكيفية  
 في انوسط كتنسجين النار الماء الذي في القدر بل كانا نارة الشمس سطح الارض على  
 مقتضى الرأى العامى تلبية ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد  
 ثلثة احدها الهندية النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاحسام العنصرية مثل جذب  
 المقتا طيس تحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امرجتها احسام  
 ارضية مخصوصة بجهات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة  
 باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من  
 قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والذريجات من قبيل القسم الثانى  
 والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب الخفية لا قول  
 الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الاحوال  
 الغريبة لحدوثها في هذا العالم فجعلها بحسب سبابها مخصوصة في ثلثة اقسام قسم  
 يكون مبداء النفوس على ما مر فقسم يكون مبداء الاحسام السفلية وقسم يكون  
 مبداء الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سبباً لحدوث ارضى ما لم يقصم  
 اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر الفاضل المشار من جعل القسم المنسوب  
 الى الاحسام العنصرية باسرها نيزجات وعد جذب المقتا طيس التحديد من جعلها  
 ذلك مخالف للعرف والكلام الشيعى لا تنسب الذريجات وجذب المقتا طيس

اني فذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم ينتج ان كذلك فالطهارة نصيبي  
 اياك ان تكون تكيسك وتبذر عن العامة هوان تبترى منك الكل فشيء فذلك  
 طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد بلية دون الخرق في  
 تصديقك ما لم تقربين يديك بليت بل عليك الاعتصام بمجمل التوقف وان  
 انزعجت استنكار ما يوحى من غير ما لم يدرك من استنكار الله لك فالصواب ان تصبر  
 امثال نبيك الى بقعة الامكان ما لم يردك عنه قائم البرهان واعلم ان في طبعية  
 عجائب ربي القوي للعالية الفعالة والنفوس السافلة الدنيا بها جهالات على غير  
**اقول** انبئ له اي اعترض له واقبل قبله ولطيش الزمان يكونا والخفة والخرق  
 ما يتقبل الرفق وسرحت لما شئت اي انقشها واهما تها وزاد في طرد والعرض من  
 هذه النصيحة الذي عن مذهب المتفلسفة الذين يرون اكبر ما لا يحيطون  
 بحكمة وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد صري في الممكن من غير حجة ليس الى الحق  
 انما من الاقرار بطرفه الاخر من غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف  
 ثم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بجهد محدود وانما هي  
 من انعدت العلوية والقبالات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية  
 ايها الاخراني قد حضرت لك في هذه الاشارات عن زيادة الحق والحقائق فني  
 التحكم في لطائف الحكم فصنعت عن المتبدلين والجاهلين ومن لم يزد في الفطنة  
 الوقادة والدرية العادة وكان صفاته مع الفاعة او كان من صليحة هو كمال الفطنة  
 ومن صجه حراف ووجدت من يتقرب بقاء سريره واستقامت سيرته وبقى قفه  
 كما يتسرع اليه الواسواس وينظر الى الحق بعين المرضا والصدق فانه ما يشك  
 منه مدبر الجبر أمقرقا مستقرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهد بالله وبإيمان كالحاج  
 له أن يجري فيما يوثق به جوارك مناسيا بك فان ادعت هذا العلم واوضعت فانه يبنى  
 ويبنى وكفى بالله وكليلا **اقول** يقال حضرت الدين لاخذ زبدة والزبد من اللبن  
 والزبد اخضر منه والنفق والقفية الشيء الذي يثريه الضيق والبنغل الثوب  
 استنائه وترك صباثه والوقادة المشتعلة بسرعة والدرية والعادة الجواندة على الحرب  
 وكل امر وصفه صيلة والفاعة من الناس الكثير المختلطون والدين في الدين اي حاد

عنه وعدل عنه والجميع جهة وهي خباب صفيح يسقط على وجوه الغنم والحمر وأعينهما  
ويقال للرباع من الناس الحقلي فما هو هو وثق بثق بالكس فيهما وتيسر اي يتبادرا الوثن  
حديث النفس والاسم منها الى سواس حرجه الى كذا اي احنا منه على التذكير  
والاستغفار طلب العزاسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى  
واذاع الخبر اى افشاه وآلم ان العقلاء اذا اعتبر عقد انهم بالقياس الى العارفين  
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا ما مقتدين بها وما مقتدين لا ضلادها وما  
خاليين عنها غير مستعدين لا احد هو وكل واحد من المقتدين بها ولا ضلادها وما  
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذا خمسة فرق وللمتقدمون المتأثرون الجازمون يعرفون  
الى واصليين وطالبيين والاطالبيين يعرفون قدرها والى طالبيين لا يعرفون  
قدرها والى اصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل  
بهيانها عن خمس فرق منها اولهم الطالبيين الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون  
والثاني للمتقدمون لا ضلادها وهم الجاهلون الثالث المتأثرون عن الطرفين هم الذين  
يعرفون الفطنة والقاد والدارية العادة والرابع المقلدون لا ضلادها وهم الذين  
صفاهم مع الفاعة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهجوم  
واما الفرقة الباقية وهم الطالبيين الذين يعرفون قدرها فقد امر محتاجهم بارتقاء  
اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقا صير  
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم  
في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض الحق وحجبي  
لتحزهم عن منزل الاقدام وتوقفرهم عما يتسرع اليه الوسواس وتانيهما بالقياس الى الحق  
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بحيد وجوب هذه الشرائط لا حيا  
البا لغيره لا محاسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب  
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب اشارات والتبسيحات مع قلة البصاعة  
وتقصير الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الا شغال وانا انقصر ممن  
يقع عليه كتابي هذا ان يصير ما يصير عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه  
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ



والله المعاد وهو معين صلي الله عليه وسلم والحمد لله رب العالمين

## خاتمة

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي خدع عليه النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد ففي هذه الزمان الاحسنه والاوان الاشرقة قد طبع الكتاب الذي يحوي بأشكراته مناهج المحكمه والجهات في حل مشكلات الاشارات والتنبهات مخويها في مباحث النظريات والالهيات مشتملا لا نكش او غما مض كونا في دوائر الفلكيات المسمى به تشرح الاشياء مستندا عند علماء الفحول مفيدا للطلبة وذوي الفهم والعقول الكامل والاديب الفاضل امدت في تحرير الشهير في المشارق والمغرب كالشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي في المطبعة العالية للملكة لعمري في نوادر كشور الواقعة في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين سيد الثقلين مطابقا للشهر الجي لاني سنة ثمانين بعد الالف وثمان العيسوية والله ولي السداد والرشاد واليه المبدأ والمع







